



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI - STUDI CULTURALI

Dottorato di Ricerca Internazionale in

STUDI CULTURALI EUROPEI – XXIV CICLO

(Settore Scientifico Disciplinare M-GGR/01)

MOVESCAPES

Per una geografia del movimento

TUTOR

Chiar.ma Prof.ssa Vittoria Borsò

TESI DI

Chiara Giubilaro

CO-TUTOR

Chiar.mo Prof. Vincenzo Guarrasi

COORDINATORE DEL DOTTORATO

Chiar.mo Prof. Michele Cometa

MOVESCAPES

Per una geografia del movimento

INDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUZIONE | 11 |
| | |
| CAPITOLO 1 | |
| ANCORA UNA (S)VOLTA: IL MOBILITY TURN E GLI STUDI CULTURALI | 23 |
| | |
| I <i>Cultural Studies</i> si mobilitano: Teorie, metafore e immaginari in viaggio (Champaign-Urbana, 6 Aprile 1990) | 24 |
| <i>Il motel</i> | 30 |
| <i>La nave</i> | 33 |
| <i>La casa</i> | 38 |
| <i>Immaginari dislocati</i> | 43 |
| | |
| Moti disciplinari: Il <i>new mobilities paradigm</i> in scena | 49 |
| <i>Tutto il mondo è in movimento: turisti, passeggeri e migranti</i> | 55 |
| <i>Un campo contestato: strategie e posizionamenti</i> | 60 |
| | |
| Mondi in movimento: L'impatto del <i>mobility turn</i> sulla geografia culturale | 67 |
| <i>Prima della svolta: sulle tracce delle mobilità sommerse</i> | 67 |
| <i>Geografi on the move: Tim Cresswell e la geographical mobility</i> | 73 |
| | |
| Pensare il movimento per restare al mondo | 82 |
| | |
| CAPITOLO 2 | |
| GEOGRAFIE DI PASSAGGIO | 87 |
| | |
| Appelli migranti: Per una conversione etica dello spazio (Parigi, 27 Dicembre 1995) | 88 |

| | |
|---|------------|
| Corpi instabili | 94 |
| <i>Il luogo della differenza</i> | 97 |
| <i>Singularità al plurale</i> | 98 |
| <i>Materialità corporee</i> | 100 |
| <i>Your body is a battleground</i> | 102 |
| <i>Embodied geographies</i> | 103 |
| Spaziature e rifondazioni: verso una geografia del movimento | 110 |
| <i>Il cerchio della frontiera</i> | 110 |
| <i>Il geografo della dislocazione</i> | 114 |
| <i>Space is a doing</i> | 118 |
| <i>Spaziature</i> | 121 |
| Spaziature e alterazioni: l'evento dell'altro | 129 |
| <i>Il desiderio geografico: lo spazio Altro di Emmanuel Lévinas</i> | 131 |
| <i>Curvature: alterazioni spaziali in Jacques Derrida</i> | 137 |
| <i>Al crocevia degli spazi: il mondo fra due di Luce Irigaray</i> | 142 |
| <i>Spazi in comune e confini immunitari: la geografia di Roberto Esposito</i> | 148 |
| <i>Spazi precari: corpi, vulnerabilità e resistenze in Judith Butler</i> | 153 |
| Convertire lo spazio, ripensare il movimento | 159 |
| CAPITOLO 3 | |
| MOVIMENTI PER LO SPAZIO | 163 |
| In movimento: Ridefinizioni e sconfinamenti (Pachino, 15 Agosto 2013) | 164 |
| <i>Un mondo di transizioni: corpi in movimento nella fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty</i> | 170 |
| <i>Uno sciabordio universale: fra Henri Bergson e Gilles Deleuze</i> | 178 |
| <i>Al di qua della teoria: movement vs. mobility</i> | 186 |
| Questa non è una nomadologia | 191 |
| <i>Movimenti, striature, posizioni</i> | 191 |
| <i>Luoghi in disseminazione</i> | 200 |
| Tempi percorsi, spazi trascorsi | 206 |
| <i>Fuori dal tempo</i> | 206 |
| <i>Reintegrare il tempo per cambiare lo spazio</i> | 212 |

| | |
|--|----------------|
| Statiche di potere e dinamiche di resistenza | 218 |
| <i>Il movimento (non) è rivoluzionario</i> | 218 |
| <i>L'immobilità (non) è reazionaria</i> | 224 |
| Regimi spaziali a confronto | 227 |
| CONCLUSIONI | 237 |
| BIBLIOGRAFIA | 247 |

INTRODUZIONE

*Ecco che cosa voglio dire.
Non si vive in uno spazio neutro e bianco;
non si vive, non si muore, non si ama
nel rettangolo di un foglio di carta.*

Michel Foucault

Palermo, 10 Novembre 2013

Nel maggio del 1994, all'indomani della diagnosi della malattia, Edward Said comincia a lavorare ad un'opera che l'avrebbe impegnato per i cinque anni successivi, accompagnandolo, pagina dopo pagina, attraverso uno dei periodi più intensi e drammatici di sempre. *Out of Place* racconta la storia di una vita divisa fra la Palestina e gli Stati Uniti ma il suo impianto, a dispetto del sottotitolo scelto per l'edizione italiana, sembra fin dalle prime battute eccedere i confini dell'autobiografia. *Out of place* è piuttosto una testimonianza, la testimonianza di un'epoca e di un mondo ripercorsa attraverso il filtro, parziale e scomposto, della memoria di chi nel corso della propria vita si è trovato ad abitarli e ad attraversarli (Said, 2000, pp. 11–5).

È dentro e accanto questa storia che Said costruisce una minuziosa e composita geografia affettiva, fatta di luoghi e relazioni ma soprattutto di dislocazioni: partenze, arrivi, viaggi, addii, e l'esilio, l'esperienza che più di ogni altra avrebbe lasciato il segno sulla sua vita e sulla sua opera. Dislocazioni differenti si intrecciano nella scrittura, scandendo la narrazione e mantenendo viva la tensione fra esperienza dell'esilio e senso di appartenenza, movimento e radici, fino alle ultime righe del suo racconto. Qui il motivo della dislocazione si interiorizza, insinuandosi a livello del corpo e poi ancora più in fondo, fin dentro le pieghe della soggettività. L'io dell'autore si scompone, si scioglie e si mobilita, trasformandosi in un ammasso di correnti in flusso continuo, sempre instabili e talvolta irrimediabilmente dissonanti (Said, 2000, pp. 307–8):

“Queste correnti, come i temi della nostra vita, ci attraversano fluide durante le ore di veglia e, nei momenti di grazia, non hanno bisogno di essere né riconciliate né armonizzate. Sono un po' eccentriche, forse, e fuori posto, ma almeno sono mobili, formano di continuo strane combinazioni, si muovono di continuo nello spazio, nel tempo, non necessariamente in avanti, a volte si scontrano, in contrappunto

ma senza un unico tema centrale. Una forma di libertà: così mi piace pensarle, benché non sia del tutto sicuro che lo siano. E questo scetticismo è a sua volta qualcosa che voglio tenere ben stretto. Date le tante dissonanze della mia vita, ho imparato a preferire la diversità e lo spaesamento.”

Out of place è senza dubbio il motivo che attraversa questo lavoro e che, in modo del tutto fortuito, ne ha segnato gli inizi, scavandovi un senso che forse solo adesso mostra tutta la propria pienezza. Essere fuori luogo è la condizione che lega insieme queste pagine e che queste pagine cercano in qualche modo di restituire, trasmettere o anche solo suggerire. È dentro questa espressione, nella combinazione delle sue parti e negli effetti di risonanza di cui l'opera di Said è espressione, che molti dei piani che compongono questa ricerca si toccano o si incrociano, tracciando i lineamenti dell'operazione teorica che li sostiene. Perché si sia o ci si senta fuori luogo bisogna anzitutto dislocarsi, lasciare cioè un luogo, che è il proprio luogo ma anche il luogo proprio, e mettersi in viaggio. *Out of place* è chi ha fatto esperienza del movimento e l'ha fatto in un modo che come vedremo è sempre inevitabilmente problematico, sotto molti riguardi. Questo movimento ha accompagnato il percorso nel suo procedere, ora più sommessamente, guidando ricognizioni e attraversamenti disciplinari, ora con più forza ed evidenza, mostrando tutto il peso delle proprie implicazioni. È posizionando questo movimento al cuore del ragionamento e tracciandone gli itinerari che di mossa in mossa hanno preso forma, che si è cercato di costruire una geografia capace non soltanto di accoglierlo fra le sue linee ma di farsene travolgere, di mettere cioè radicalmente in discussione le proprie categorie e rappresentazioni.

Il movimento che queste pagine cercano di trattenere al loro interno non nasce da qui, il suo inizio non si trova in questo discorso introduttivo o negli altri che vi faranno seguito, e neppure nella storia che vi sta dietro, nelle letture, nelle riflessioni e negli incontri che in varia misura li hanno attraversati. La sua origine si colloca in un fuori irriducibile, un altrove che da quando questa ricerca è cominciata si è infranto più volte sullo spazio della riflessione, incurvando la scrittura e suggerendole la direzione. I corpi dei migranti che attraversano oggi il Mediterraneo e che raggiungono – o non

raggiungono – le nostre frontiere sono l'altrove che si è impresso su queste pagine, condizionandone l'andamento e facendo da spunto a ciascuna delle considerazioni che al loro interno si susseguono. È sotto il peso di questi corpi e nello slancio dei loro spostamenti che la nostra geografia della dislocazione si è andata progressivamente costruendo ed è solo qui, o meglio in questo altrove, che il suo senso deve essere ricercato. L'altrove a cui facciamo riferimento, è bene precisarlo, non è stato assorbito nello spazio della riflessione né tantomeno può essere in alcun modo considerato l'oggetto della ricerca. Questo lavoro non si occupa di migrazioni, ma le migrazioni, nella loro corporeità e nella loro singolarità, si sono impresse sul discorso, nella forma di un'esteriorità irriducibile ad esso, di un fuori impossibile da inscrivere nell'orizzonte della riflessione ma assolutamente decisivo nella sua costruzione e modulazione. Calcando la definizione di critica suggerita da Lévinas, potremmo allora dire che il discorso non procede dal Medesimo all'Altro ma, tentando un'inversione cruciale, corre sempre dall'Altro al Medesimo, accoglie cioè un movimento proveniente da altrove e sotto i suoi colpi mette radicalmente in questione la consistenza, il funzionamento e l'esercizio del proprio spazio teorico, inventando al suo interno nuove possibilità di realizzazione (Lévinas, 1995, p. 41). Una geografia critica della dislocazione, dunque, è quella che si farà spazio in queste pagine. Essa muove da altrove ma all'altrove non fa ritorno, cercando di trattenere nei propri discorsi e nelle proprie pratiche tracce di quei corpi in movimento che ne dischiudono il senso.

L'operazione teorica che ha guidato la ricerca e sostenuto la scrittura può essere figurata come un riposizionamento di cui il movimento è ad un tempo soggetto e oggetto, giocatore e posta in palio. Per effetto di un movimento plurale e corporeo, il movimento è stato infatti rimesso al centro del discorso geografico, nella convinzione che fosse possibile oltre che necessario tracciare una teoria della spazialità a partire da esso, dal potenziale di apertura e dalla forza di attraversamento che ogni movimento porta con sé. La domanda che in un certo senso riassume il senso di questa operazione è la seguente: cosa accade nel momento in cui poniamo il movimento *prima* dello spazio, *al di qua* della sua esistenza e della sua stessa produzione? Cosa accade cioè se la geografia viene fatta cominciare da un movimento e se tutto il resto, semplicemente, ne consegue, disponendosi intorno ad un centro instabile e perpetuamente in

divenire? Cosa accade infine se la dislocazione è chiamata a riscrivere lo spazio, ad assumerne il peso e a trattenerne il senso? Il passo di un corpo che abbandona la propria posizione e si apre all'evento della relazione ci ha guidato nella ricerca di possibili risposte a questi interrogativi.

In questo passo, in effetti, non è *lo* spazio che abbiamo voluto reinventare, bensì *uno* spazio, e non uno spazio altro ma un altro spazio, capace di modellarsi su quell'altrove mobile e corporeo che abbiamo più su richiamato e di assumere su di sé il peso della parzialità e della responsabilità che inevitabilmente ne deriva. Costruire un'alternativa significa infatti riaprire un campo di possibilità che la storia della spazialità ha fino a tempi molto recenti camuffato, negato o represso. Il cosiddetto spazio assoluto, l'immutabile e vuoto contenitore che è stato l'indiscusso protagonista dei discorsi sulla spazialità di matrice occidentale, è oggi sempre più di frequente messo in questione da altre immaginazioni, che ne sfidano l'oggettività con la sola forza della propria esistenza. La convinzione che sostiene questo sforzo inventivo è che la produzione di altri spazi sia la strategia più efficace per squarciare il velo di trasparenza di cui le rappresentazioni – specie quelle spaziali – sono il più delle volte ammantate. La violenza dell'ovvio, per riprendere le parole di Roland Barthes (Barthes, 1980, p. 98), trova infatti nello spazio una delle sue espressioni più efficaci, mostrando fino a che punto un'impressione di naturalezza possa ad un tempo celare e rafforzare gli effetti di potere annidati fra le pieghe della rappresentazione. Attraverso la costruzione di un altro spazio e di un'altra geografia questo lavoro vuole allora mettere in pratica una sottile ma implacabile forma di resistenza creativa ad una precisa meccanica di potere, che arriva a toccare non soltanto i corpi ma anche gli spazi che questi producono. Inventare un altro spazio per provare a restare al mondo: questo, in estrema sintesi, il compito a cui è chiamata la geografia che si dispiegherà lungo il percorso.

Se corpi e dislocazioni si insinuano nello spazio del discorso, forme e metodologie non possono certamente passarvi indenni. Il movimento non si limita infatti ad occupare il ragionamento, ma lo attraversa e lo modella, inscrivendo sulle sue superfici un'immagine che in un certo senso ne riflette l'andamento. Proprio come ogni dislocazione, questa tesi non può prescindere da un posizionamento originario, che circonda l'inizio e condiziona il percorso.

Dentro questo posizionamento, naturalmente, è inscritta la responsabilità per le scelte che in vario modo scandiranno il ragionamento insieme all'ostinata parzialità che sola può garantirla e all'irrinunciabile radicalità che sempre deve accompagnarla. La geografia critica della dislocazione che comporremo nelle pagine che seguiranno assume su di sé tutto il peso di questo posizionamento e delle sue implicazioni, ma anche lo slancio di un'indispensabile apertura, di un movimento che la costringerà ad abbandonare la sicurezza e il conforto del proprio terreno e ad alterarsi nel contatto con altre tradizioni, altre voci e altri linguaggi. Se il senso e il percorso di questo lavoro si inscrivono in un movimento, non per questo la sua forma può in alcun modo essere sovrapposta a quella del viaggio. Manca infatti una meta verso cui fare rotta, una posizione già data a cui tendere e in direzione della quale orientare il percorso e fissarne le tappe. Questo movimento, infatti, non avanza né progredisce ma apre passaggi, percorre senza volere ricomporre, attraversa e, soprattutto, si lascia attraversare.

La trama testuale percorrerà campi e discipline differenti nel tentativo di aprire al loro interno varchi impreveduti e inediti passaggi. Per compiere queste traversate è stato necessario abbandonare in partenza quella straordinaria forma di conforto che solo un atteggiamento specialistico è in grado di garantire e, con essa, l'illusione che ci fa credere di essere al posto giusto e di poterci addirittura rimanere (Said, 2008, p. 189). Essere fuori luogo significa inevitabilmente scontare i disagi dell'incertezza ma significa anche potersi muovere in uno spazio carico di potenzialità, dentro al quale inventare nuovi accostamenti, incroci, relazioni. Proprio come il corpo irrimediabilmente dislocato che la abita, questa riflessione si è trovata a muoversi sul proprio fuori, incrociando campi e saperi differenti e scoprendo nella precarietà che deriva da questi attraversamenti scomposti un'imprevista possibilità di invenzione e di cambiamento. La costellazione dei *Cultural Studies* anglo-americani con il suo intreccio di voci singolari e storie collettive ha rappresentato l'orizzonte teorico dentro al quale luoghi, incontri e discorsi si sono in vario modo succeduti. Dentro questo scenario gli studi di genere e la riflessione postcoloniale sono stati senza dubbio i campi più densamente attraversati durante il percorso. Muovendo al di qua dei *Cultural Studies* la ricerca ha incrociato la filosofia fenomenologica e quella post-strutturalista,

trovando al loro interno spunti decisivi per una ridefinizione del movimento e della spazialità che questo è stato chiamato a rifondare. La recente formazione dei *Mobilities Studies* è stata invece un importante contrappunto nella costruzione del percorso, mostrando concretamente in quali strategie discorsive la mobilità deve cercare di non rimanere impigliata se non vuole ridursi ad essere espressione di una svolta contingente e destinata presto ad esaurirsi. Infine, la disciplina che non soltanto completa la disordinata cartografia disciplinare a cui questa ricerca ha dato luogo ma che più di qualunque altra ne racchiude il senso. Al di là della scelta dei singoli riferimenti e della costruzione dell'impianto nel suo complesso, la Geografia Culturale ha nei fatti oltrepassato lo spazio di queste pagine, sconfinando in dialoghi, incontri e relazioni che hanno profondamente interferito con l'andamento del percorso, rendendo ogni sua tappa straordinariamente problematica.

Il percorso si è articolato in tre mosse, a ciascuna delle quali è dedicato uno dei capitoli che compongono questo lavoro. Ogni capitolo si apre su un luogo specifico, con l'intento di ricostruire il singolare intreccio di eventi e relazioni che lo ha fatto esistere e di trattenerne una traccia all'interno del discorso. La convinzione che ha sostenuto questa scelta è che la teoria non è mai, o mai dovrebbe essere, il prodotto di un esercizio isolato nella propria individualità. Essa va piuttosto intesa come un campo contestato di posizionamenti mai facili da ricomporre, il prodotto instabile di scontri e negoziazioni, attacchi e rese, successi e disfatte. In un discorso tenuto nel primo dei luoghi che sfileranno sotto gli occhi del lettore, Stuart Hall racconta del suo incontro da lettore con Althusser, della lotta accanita che aveva ingaggiato contro la sua versione iperstrutturalista del marxismo classico, della strenua resistenza che aveva dovuto opporre per non cedervi e dell'assoluta fermezza che aveva deciso di mantenere finché questi non l'avesse abbattuto. Nel suo scontro con Althusser Stuart Hall iscrive con straordinaria vividezza il senso a cui il lavoro teorico non deve in alcun modo rinunciare: "La sola teoria che abbia valore è quella con cui si deve combattere, non quella di cui si parla in modo disinvolto" (Hall, 2006, p. 289). Questa visione agonistica del lavoro teorico accompagna la costruzione del nostro discorso, rifrangendosi sulla metodologia e sulla forma del lavoro. La scelta di prendere le mosse da un luogo e di raffigurare degli eventi capaci di increspare l'andamento del testo poggia proprio sulla convinzione che la teoria o,

meglio, il movimento di teorizzazione che la esprime procede per interazioni il più delle volte dissonanti, per incontri ma soprattutto per scontri. Lo stesso può dirsi per la predilezione, laddove possibile, di testi che mantengano un legame più intenso con luoghi e relazioni, come le trascrizioni delle conferenze e dei successivi dibattiti, delle interviste, dei dialoghi e delle conversazioni. Durante il percorso, si è cercato di rimettere in scena queste interazioni e i luoghi che in esse sono stati prodotti, provando a scorgere fra le pieghe del testo resistenze, attriti e contrasti a cui solo l'interazione può dare luogo. Naturalmente, in linea con queste premesse, la teoria che comporremo in queste pagine non intende in alcun modo sottrarsi alle implicazioni che una simile visione necessariamente porta con sé. Essere fuori luogo significa anche mettersi in gioco, ed esporsi ai colpi che da ogni dislocazione inevitabilmente derivano.

Il primo dei tre capitoli può essere considerato una sorta di riscrittura dinamica del cosiddetto *status quaestionis*. Qui la riflessione sul movimento viene portata su tre campi disciplinari differenti, con l'intenzione di costruire per ciascuno non tanto una mappatura quanto piuttosto un intreccio di storie capace di portare alla luce i più significativi nodi e legami intorno ai quali la rappresentazione del movimento è stata costruita. Intorno al campus di Champaign-Urbana, nell'Illinois, che nella primavera del 1990 ha ospitato quello che probabilmente è stato il più imponente convegno di *Cultural Studies* della storia, abbiamo costruito una storia plurale di interazioni e di dialoghi che ha rimesso il movimento al centro della teoria culturale, dando luogo ad un intenso dibattito le cui risonanze continuano ancora oggi a farsi sentire. Il viaggio dell'antropologo James Clifford si è qui scontrato con tradizioni e storie di pensiero differenti e talvolta irriducibili, dando inizio ad una catena di interruzioni e spostamenti successivi, che hanno spinto il movimento ad attraversare e a farsi attraversare dal pensiero femminista e da quello postcoloniale. L'università di Lancaster, la seconda tappa di cui questo primo capitolo si compone, è stata invece il luogo scelto per cominciare l'esplorazione dell'assetto disciplinare che nel 2006 ha proclamato il cosiddetto *mobility turn* e che detiene tuttora il primato nel campo dei discorsi e delle ricerche sulla mobilità. L'approccio scelto per la ricognizione dei *Mobilities Studies* è stato rivolto non tanto all'approfondimento dei contenuti quanto alla costruzione delle strategie. Piuttosto che entrare nel merito delle questioni e dei temi

studiati all'interno di questo variegato campo di studi, si è preferito – sulla scia di quel principio di esteriorità di matrice foucaultiana (Foucault, 1972, p. 41) – procedere verso le sue stesse condizioni di possibilità, verso gli apparati che ne governano il funzionamento e, soprattutto, verso le strategie discorsive che oggi ne garantiscono il successo. Infine, nell'ultimo dei tre momenti che hanno contribuito a costruire il primo tratto del nostro percorso, il movimento è approdato sulla scena della Geografia Culturale, dove abbiamo voluto dare spazio alla *geographical mobility* di Tim Cresswell, il geografo inglese a cui si deve il successo degli studi sulla mobilità in campo geografico, senza però tralasciare le voci e i lavori di chi molti anni prima aveva già affrontato la questione del movimento, offrendo un contributo decisivo per una storia delle geografie della dislocazione la cui prospettiva non voglia rimanere schiacciata su un presente senza profondità. È al crocevia di questi tre campi che si è scelto di costruire il posizionamento disciplinare di questo lavoro e, naturalmente, di chi l'ha scritto.

Il secondo capitolo si apre sul cimitero parigino di Pantin, dove nel 1995 sono stati celebrati i funerali di Emmanuel Lévinas. Il discorso tenuto da Jacques Derrida in quell'occasione ha fornito lo spunto per tutta una serie di passaggi mirati a costruire la trama teorica che nel capitolo successivo sarà chiamata a sostenere la riflessione sul movimento. Un corpo, con tutto il peso della sua singolarità e differenza, è stato scelto come necessario e insopprimibile punto di partenza di ogni geografia che voglia essere situata, corporea e politica. Questo corpo ci ha condotto, passo dopo passo, attraverso svolte performative e filosofie poststrutturaliste, teorie femministe e geografie postmarxiste, cercando in ciascuno di questi spazi non soltanto di trovare degli appigli per la riflessione ma di aprire al loro interno dei passaggi dove alterare il nostro discorso e trovare alcune decisive possibilità di contaminazione. È attraverso questi passaggi che il corpo da cui abbiamo preso le mosse ha dato luogo ad un'altra spazialità, il cui senso è inscritto nelle spaziature più che negli spazi, nelle dislocazioni più che nelle frontiere. Dentro questo spazio, mobile e corporeo, il nostro corpo è stato esposto all'evento della relazione e alle inevitabili e indelebili alterazioni che sempre ne conseguono. Qui si è trovato ad attraversare l'etica della prossimità di Emmanuel Lévinas e l'ospitalità assoluta di Jacques Derrida, il mondo intersoggettivo di Luce Irigaray, la

filosofia comunitaria di Roberto Esposito e la biopolitica della precarietà di Judith Butler, trovando in ciascuno di essi voci ed esperienze attraverso le quali la trama della scrittura potesse procedere e lo spazio, alterandosi, reinventarsi. Corpi, spaziatore e alterazioni: queste le tre parole in cui è racchiuso il senso politico della geografia della dislocazione che in queste pagine cercheremo di comporre.

Il luogo scelto per l'ultimo capitolo è il più vicino al luogo della scrittura, nel senso di una distanza emotiva oltre che geografica. La spiaggia di Morghella, situata all'estremità sud orientale della Sicilia, è uno dei molteplici scenari in cui, con picchi di drammaticità già da tempo divenuti insostenibili, le cosiddette migrazioni si fanno eventi concreti, corporei e singolari. Qui, nell'agosto del 2013, due decisive dislocazioni si sono toccate, infrangendo tanto le pratiche quanto le retoriche che normalmente accompagnano gli sbarchi e ne addomesticano la percezione. La scelta di cominciare da questo luogo si riallaccia alla ferma volontà di mantenere saldo l'ancoraggio del movimento ai corpi che materialmente ne fanno esperienza, mettendolo così al riparo, nei limiti del possibile, dai rischi dell'astrazione a cui ogni teoria necessariamente l'espone. Rimanendo in qualche modo sempre impigliato ad un luogo e ai corpi che l'hanno quel giorno attraversato, il movimento è stato dapprima condotto sul terreno della fenomenologia di Merleau-Ponty, passando poi attraverso la filosofia di Bergson e le sue riletture deleuziane. L'intento che ha guidato questi attraversamenti e ne ha condizionato le scelte è consistito nel provare a mettere in tensione un'esigenza di ridefinizione del movimento, che ne reinscrivesse caratteristiche e potenzialità, con un'insopprimibile tendenza allo sconfinamento, che riconoscesse l'irriducibilità del movimento al discorso e i suoi continui scarti ed eccessi rispetto ad esso. La nomadologia di Gilles Deleuze e Felix Guattari è poi servita da contrappunto teorico per una politica della dislocazione capace anche di farsi carico di posizioni, radicamenti, confini e attriti. Da qui il movimento si è scontrato sui luoghi e ne ha riaperto la definizione, insinuandosi dentro case, quartieri e metropoli e incrociando ancora una volta riflessione geografica e pensiero postcoloniale. Nell'ultimo tratto del capitolo, invece, il movimento è stato chiamato a mettere in questione alcune dicotomie – e alcune gerarchie – fortemente radicate nella storia del pensiero. Il tempo e lo spazio, il movimento rivoluzionario e l'immobilità

reazionaria sono state così trasformate nelle polarità instabili di un'oscillazione che ne corrodesse dall'interno gli impianti dicotomici. Il movimento le ha attraversate e scomposte, nel tentativo di disperdere il sistema di contrapposizioni e di esclusioni che le sostiene. Infine, l'ultimo paragrafo è dedicato a quelli che, seguendo la suggestione di Martin Jay (Jay, 1988), abbiamo definito regimi spaziali e alle loro decisive implicazioni politiche. Come vedremo, è nella produzione di questi regimi, nella loro costitutiva parzialità e nel potenziale performativo che ciascuno di essi dispiega, che il significato etico oltre che politico dello spazio, di ogni spazio, è racchiuso.

Movescapes è una costruzione fatta di passaggi plurimi. Un movimento corporeo e scomposto si è infranto sulla superficie del testo, scavando al suo interno sentieri non sempre facili da ricomporre. Luoghi, relazioni, discorsi ed eventi hanno intessuto una geografia che ha trovato nel movimento non soltanto un oggetto di ricerca ma una forza capace di attraversare e mettere in questione, legare, incrociare e contaminare terreni e voci differenti e irriducibili. Non soltanto una geografia del movimento, dunque, ma una geografia *in* movimento, capace ad un tempo di aprire e di aprirsi, di dislocare e di dislocarsi. Se il senso dello spazio va riscritto in un passo e in tutto quel che ne consegue, allora anche la geografia che su quello spazio è costruita non può più sottrarsi al rischio dell'esteriorità, perché è solo affacciandosi sul proprio fuori, esponendosi ad eventi ed alterazioni impossibili da prevedere, che potrà rinunciare alla presa e tentare lo slancio. E provare così ad immaginare altri spazi per nuove vite.

CAPITOLO 1

ANCORA UNA (S)VOLTA

IL *MOBILITY TURN* E GLI STUDI CULTURALI

*The age in which we are camped like bewildered
travellers in a garish, unrestful hotel.*

Joseph Conrad

I *Cultural Studies* si mobilitano

Teorie, metafore e immaginari in viaggio

Champaign-Urbana, 6 Aprile 1990

Nell'aprile del 1990 l'università dell'Illinois è luogo di un evento destinato a segnare in profondità i profili di ricerca di quanti vi presero parte e l'agenda culturale del decennio successivo. "*Cultural Studies Now and in the Future*" è il titolo del convegno nonché il terreno sul quale sono chiamati a misurarsi studiosi di diversa formazione e provenienza (Grossberg, Nelson, & Treichler, 1992)¹. Conferenze e dibattiti si succedono fra le aule del campus universitario di Champaign-Urbana per sei intere giornate, dando vita ad un'imponente conferenza internazionale alla quale partecipano a vario titolo oltre novecento persone. Se è Birmingham a segnare la nascita dei *Cultural Studies*, è a Champaign-Urbana che ad oltre vent'anni di distanza i *Cultural Studies* d'oltreoceano raccolgono il testimone, mostrando ad un tempo le strade percorse e le possibilità che si aprono per quelle ancora da intraprendere (Dienst, 1990)². Una cartografia instabile e problematica si affaccia dai discorsi di quanti vengono invitati a misurarsi col futuro dei *Cultural Studies* e dalle dibattute interpretazioni che da quegli stessi discorsi prendono le mosse. Un intreccio aperto di campi e direttrici, che tocca il genere e la sessualità, il postcoloniale e

¹ Gli organizzatori del convegno, Lawrence Grossberg, Cary Nelson e Paula Treichler, hanno raccolto le relazioni e parte dei relativi dibattiti all'interno di un denso volume dal titolo *Cultural Studies* (1992). Al convegno, fra gli altri, parteciparono anche Stuart Hall,

² Se l'articolata introduzione al volume ad opera degli organizzatori offre una stringente giustificazione di scelte, metodi e procedure adottati nel corso del convegno, la lettura che presenta Richard Dienst nella propria recensione per la rivista *Screen* è per noi un utile controcanto ai fini di una valutazione in chiave critica. Secondo Dienst, infatti, la conferenza fu scandita dall'attuazione di parametri e protocolli tutt'altro che democratici, che avrebbero finito con il limitare fortemente l'accesso ai microfoni e le possibilità di espressione al di fuori della cerchia di un numero relativamente esiguo di voci accuratamente selezionate (Dienst, 1990, pp. 328–9). Quasi a suggerire che il futuro dei *Cultural Studies* è meno aperto e inaspettato di quanto le dichiarazioni degli organizzatori vorrebbero lasciare intendere.

l'identità nazionale, la cultura popolare e la politica globale, la pedagogia e l'estetica, e che attraverso la densa eterogeneità dei suoi filoni tenta di tratteggiare un fondo comune, capace di tenerli insieme senza disperderne le differenze. È mettendo in tensione le specificità dei propri terreni di ricerca e un più generale intento definitorio o programmatico che gli oltre quaranta relatori selezionati per l'occasione cercano di lasciare un segno, ciascuno a proprio modo, sulla controversa agenda dei *Cultural Studies* anglo-americani e non solo.

Fra questi c'è anche James Clifford, antropologo statunitense il cui lavoro di ricerca si situa, secondo la sua stessa definizione, “al confine tra un'antropologia in crisi e un emergente approccio transnazionale dei *Cultural Studies*” (Clifford, 1999, p. 15). La relazione tenuta da Clifford in quell'occasione è guidata dal desiderio di un ribaltamento che sia abbastanza potente da produrre un radicale cambio di prospettiva in ambito antropologico e culturale. Si tratta di reintrodurre viaggi e spostamenti fra le linee di studio, e di forzare così i limiti del campo e delle altre strategie localizzanti in cui la rappresentazione delle culture è rimasta fino a quel momento confinata. La tenda dell'antropologo che sceglie di risiedere per un certo periodo di tempo a stretto contatto con i suoi oggetti di studio produce sul versante delle pratiche almeno due effetti: da una parte iscrive la cultura entro un luogo definito, il villaggio; dall'altra impernia la ricerca al proprio campo, ne definisce inequivocabilmente i confini e ne suggerisce silenziosamente il centro. Nel posizionamento della tenda e nella delimitazione del campo – continua Clifford – non soltanto si nascondono precise asimmetrie di potere, ma alcuni aspetti decisivi della ricerca vengono meno. Tutto quel che accade prima della tenda, il viaggio del ricercatore per arrivare sul posto, i mezzi di trasporto utilizzati, la sede universitaria di provenienza, contatti e traffici preesistenti, è rimosso o marginalizzato. Lo stesso vale per ciò che si trova al di fuori del campo, il contesto nazionale, le città vicine, le reti e i rapporti con il mondo esterno, le traduzioni e gli intermediari (Clifford, 1999, p. 32). La proposta di Clifford è allora di provare ad uscire dalla tenda e di mettersi sulle tracce di tutto quel che sfugge ai confini del campo, nella ferma convinzione che la cultura abbia più a che fare con le strade (*routes*) che con le radici (*roots*). Nativi excentrici, musicisti hawaiani in giro per il mondo, surrealisti di passaggio a Parigi,

alberghi e motel, frontiere e diaspore vengono così a ricomporre un quadro nel quale le culture sfuggono ai luoghi, in un certo senso li eccedono, riportando alla luce alcune delle storie connesse all'esperienza dell'abitare-nel-viaggio che la pratica antropologica aveva rimosso (Clifford, 1999, pp. 29–35).

Così James Clifford lascia il rassicurante campo dell'antropologia e si mette in cammino, facendo scorrere il proprio discorso attraverso territori di frontiera, articolazioni diasporiche e zone di ibridazione. Il cronotopo che sceglie per il suo viaggio e che, come avremo modo di vedere, ne racchiude anche le criticità, è quello dell'albergo. Luogo di partenze e arrivi, transiti e incontri tra persone che si trovano in vario modo lontano da casa, l'albergo è per Clifford il sito cruciale di un sapere sospeso tra modernità e postmodernità, bisogno di residenza e desiderio di viaggio, e rappresenta una via di accesso alle storie complesse di culture in viaggio che popolano il finire del secolo XX (Clifford, 1999, p. 42). Già qualche anno prima, nel suo *Notes on Travel and Theory* (Clifford, 1988), Clifford aveva individuato nel viaggio la figura più adatta ad accogliere i posizionamenti e le dislocazioni che ogni lavoro teorico comporta. Incrociando infatti la politica del posizionamento di Adrienne Rich (Rich, 2003) e i viaggi teorici ricostruiti da Edward Said nel celebre saggio *Traveling Theory* (Said, 1983), l'antropologo statunitense apre la teoria al dove e alla sua costitutiva forza dislocante (Clifford, 1988, p. 182):

“Theory is always written from some «where», and that where is less a place than itineraries: different, concrete histories of dwelling, immigration, exile, migration.”

L'immagine del viaggio, che per qualche tempo aveva rappresentato per Clifford “il sogno, ma anche la concreta speranza di tracciare la mappa senza lasciare la terra” (Clifford, 1999, p. 42), quel giorno a Champaign-Urbana comincia a incrinarsi, lasciando intravedere limiti e contraddizioni. È lo stesso Clifford, infatti, a segnalare in quest'occasione le implicazioni seriamente problematiche che viaggi e alberghi portano sempre con sé, specie in riferimento alle questioni di genere, classe, razza che accompagnano la metafora del viaggio e la ascrivono ad un preciso contesto storico e geografico (Clifford, 1999, p. 43). Non è difficile peraltro scorgere dietro questa profonda

revisione autocritica gli echi di incontri, dialoghi e dibattiti che intorno alle topografie dell'immaginario si erano di recente prodotti in ambito culturalista, alcuni dei quali esplicitamente rievocati da Clifford nella seconda parte della propria relazione (Clifford, 1999, pp. 43–7).

Lasciando per il momento in sospeso questi complessi intrecci di posizioni di cui il convegno di Champaign-Urbana restituisce alcune tracce, l'immagine del viaggio, anche nei suoi risvolti più problematici, racchiude per Clifford la possibilità storicamente determinata di pensare insieme posizionamenti e dislocazioni e di raccontare le storie parziali e composite delle loro articolazioni. La proposta di Clifford, infatti, non intende in alcun modo accantonare le strategie della localizzazione culturale né tantomeno cancellare campi e residenze dai discorsi e dalle pratiche; al contrario, l'intento che attraversa il suo ragionamento consiste nel mantenere in costante tensione il viaggiare-nel-risiedere e il risiedere-nel-viaggiare, di comprendere cioè quali allacciamenti e quali intrecci si possano instaurare nel rapporto fra queste due figure. Nel corso della propria relazione, infatti, Clifford si sforza a più riprese di tenere in equilibrio le due componenti, di pensarle insieme, di mitigare l'insistenza sul viaggio dentro una più generale intenzione di mettere in crisi la fissità delle categorie dominanti, nel tentativo continuo di evitare che l'una possa prendere il sopravvento sull'altra (Clifford, 1999, pp. 36–53). Ma quando il suo progetto sembra andato a buon fine avviene qualcosa che compromette l'equilibrio faticosamente costruito per tutta la durata dell'intervento. È nel corso del dibattito che segue la relazione, infatti, che il delicato gioco di pesi e contrappesi sembra infrangersi sotto la spinta di una suggestiva questione sollevata da uno degli studiosi presenti in quell'occasione, Homi Bhabha. La domanda riguarda il posto occupato dalla fissità e dall'assenza di movimento all'interno di una teoria del viaggio e trae spunto dalla condizione di profughi ed esuli, i quali una volta stabilitisi in un determinato luogo restano come intrappolati in un'area marginale di non-movimento, cui spesso si accompagna un desiderio di stabilità e un processo di feticizzazione di simboli e tratti culturali (Clifford, 1999, p. 56). Nella risposta di Clifford, la dialettica stasi-movimento sembra ricomporsi in forma nuova (Clifford, 1999, p. 57):

“Ma forse è questo il paradosso in cui si incappa quando si porta in primo piano il desiderio e il bisogno di stabilità che è proprio dell'esule. Nella sua domanda infatti la stabilità residenziale sembra rappresentare la «figura» artificiale, costruita, ibrida contrapposta al terreno del viaggio, del movimento, della circolazione. A me pare che questo rovesci il rapporto consueto tra stasi e movimento, e presupponga proprio quella problematica che cercavo faticosamente di elaborare attraverso una critica dell'antropologia esoticistica e delle sue idee di cultura. Fissare l'attenzione sull'analisi comparata del viaggio solleva la questione della residenza, vista non come un terreno o un luogo di partenza, ma come una pratica artificiale e coatta di stabilizzazione.”

Dietro la reciprocità, la simmetria e l'equilibrio in più occasioni sottolineati nel corso della propria relazione si cela – e solo nell'interazione si svela – una sorta di priorità accordata alla dimensione del viaggio, in conseguenza della quale la residenza si riduce ad essere null'altro che una variazione entro un sistema intrinsecamente dinamico, un'alterazione che interviene sull'ordine naturale delle cose, come se luoghi e siti non fossero che fissazioni artificiali all'interno di una condizione per sua natura mobile. La tensione fra le due figure permane, la loro interconnessione resta al centro del ragionamento, ma l'equilibrio è difficile da mantenere. Il movimento perde il suo carattere di eccezionalità, divenendo lo sfondo, il terreno, sul quale si mettono in atto pratiche di localizzazione e artifici stabilizzanti.

Come nella hall dell'albergo di Clifford traiettorie differenti si incrociano ed entrano in relazione per poi divergere nuovamente, così quel giorno il campus di Champaign-Urbana diviene luogo di un evento decisivo per le storie dei *Cultural Studies* e, nello specifico, per i discorsi sulla mobilità che in varia forma li avrebbero attraversati nei due decenni successivi. Il discorso tenuto da James Clifford in questa occasione, come mostrano i fitti richiami ad altri testi e ad altre voci di cui è costellato, non può certo dirsi l'inizio di quel rinnovato interesse per il movimento e per le sue instabili topografie che verrà più tardi formalizzato con l'invenzione di un *mobilities turn*. Ma di certo rappresenta uno snodo cruciale nella complessa storia dei legami fra i discorsi sulla mobilità e

l'universo dei *Cultural Studies*. Di lì a poco, infatti, sarebbe divenuto un appiglio imprescindibile per chiunque avesse scelto di abbandonare la ricerca delle radici per seguire le strade, i viaggi, le dislocazioni che corpi e teorie sempre più di frequente intraprendono. Ma c'è dell'altro. Scorrendo le tracce scritte del convegno di Champaign-Urbana, seguendo il fitto intreccio di richiami che lega un intervento all'altro, ricostruendo effetti di risonanza ma, soprattutto, segnali di dissonanza che mettono in tensione le storie e le voci di chi vi ha preso parte, è possibile – questa almeno è la sfida che guiderà le pagine che verranno – restituire un'immagine di alcune delle interazioni che hanno contribuito a produrre un pezzo decisivo della riflessione sulla mobilità di matrice culturalista. La convinzione che guida questo progetto è che in quelle sei giornate di interventi e dibattiti il campus dell'università dell'Illinois si sia trasformato in un campo di produzione di immaginari mobili e compositi. Fra le righe dei discorsi trascritti, nelle frizioni che attraversano i dibattiti, nella scelta dei riferimenti e nell'opacità delle rimozioni, affiora un terreno instabile e contestato, prodotto di posizionamenti temporanei e dislocazioni impercettibili. Su questo terreno voci, teorie e rappresentazioni si intrecciano e si scontrano, accomunate dalla difficile ricerca di nuove immagini, capaci di figurare la mobilità e di farla scorrere fra le maglie dello spazio teorico.

Accanto e contro l'albergo di James Clifford, altri immaginari vengono creati o evocati su quel palco assai discusso che il campus di Champaign-Urbana rappresentò per i *Cultural Studies* anglo-americani sul finire del secolo. Ognuno di essi non soltanto è espressione di un concreto modello teorico, una modalità di ricerca o una pratica culturale, ma veicola una precisa immagine del mondo, nella quale è inscritta anche la sua possibilità di cambiamento. Nelle pagine che seguono lasceremo l'Illinois per metterci sulle tracce di altre storie che in quel luogo sono approdate e che da lì sono poi ripartite, irradiandosi in vario modo fra le teorie e le pratiche dei *Cultural Studies*. Sono storie di dislocazione perché raccontano di viaggi e spostamenti, lungo le autostrade, dentro i centri urbani o da una sponda all'altra dell'oceano. Sono storie di dislocazione perché è nei movimenti corporei e plurali dei loro autori che queste storie hanno materialmente avuto luogo.

Il motel

Nella città australiana di Tenterfield, situata nel Nuovo Galles del Sud a poco più di seicento chilometri a nord di Sydney, si trova ancora oggi il motel più famoso nel mondo degli Studi Culturali. La sua celebrità è legata ad un articolo scritto dalla studiosa australiana Meaghan Morris e comparso per la prima volta nel secondo numero della rivista *Cultural Studies*, nel 1988 (Morris, 1988). L'articolo si apre con la leggenda alla quale il motel di Tenterfield deve il proprio nome, secondo cui fu proprio in questo luogo che nel 1889 si fermò e tenne un importante discorso pubblico Henry Parkes, uno dei padri fondatori della federazione australiana. Una lettura *in situ* di questa leggenda – dichiara Meaghan Morris in apertura – potrebbe divenire un importante punto di partenza per un esperimento femminista all'interno dei *Cultural Studies*.

Comincia così una descrizione minuziosa dell'Henry Parkes Motel, nella quale mitologie nazionali, pratiche del quotidiano e rappresentazioni spaziali si incrociano e si sovrappongono. La proliferazione di dettagli e l'insistenza sugli aspetti più materiali non lasciano, almeno in un primo momento, intravedere gli sviluppi teorici del ragionamento. Le targhe commemorative affisse sui muri del motel e la loro valenza simbolica, la rivalità con il vicino Jumbuck Homestead Inn e il confronto serrato fra le due strutture, l'impatto visivo che accompagna l'arrivo al motel dalle diverse prospettive, più che scandire il ragionamento ne compongono minuziosamente le basi (Morris, 1988, pp. 3–9). È solo nella seconda parte dell'articolo, infatti, che il motel diviene luogo di una serrata critica contro il tradizionale immaginario di viaggio e le sue implicazioni teoriche e politiche. Prendendo le mosse da una recensione di Georges Van den Abeele, *Sightseers: the Tourist as Theorist* (Van den Abeele, 1980), Meaghan Morris punta l'attenzione sul legame storicamente determinato fra il viaggio turistico e il lavoro teorico e sulle sottili formazioni discorsive che lo sostengono. Il dualismo casa/viaggio, spiega l'autrice, si rivela decisivo nel funzionamento di questo potente dispositivo analogico. Il turista lascia temporaneamente la propria casa per mettersi in viaggio e aprirsi all'estraneità di territori sconosciuti e ancora da scoprire. Non appena il viaggio sarà concluso potrà farvi ritorno. La casa rimane così uno spazio bianco e improduttivo, coerente e familiare. È nel viaggio infatti che l'attività del turista

– e dello studioso – può concretamente dispiegarsi, che l’estraneità può divenire oggetto di conoscenza ed essere in alcuni casi addirittura addomesticata. Cosa accade allora – si domanda la studiosa australiana – se è la casa anziché il viaggio ad essere riscritta in termini di caos, frammentazione, lavoro e transitorietà? Non appena il desiderio femminista si sostituisce a quel “sexually in-different *him*” (Morris, 1988, p. 12), infatti, l’opposizione fra la casa e il viaggio si fa immediatamente più problematica, aprendo a nuovi e più compositi immaginari.

È all’interno di questo orizzonte critico che l’accurata descrizione dell’Henry Parkes Motel assume un peso culturale e politico. Il motel, nell’articolata proposta di Meaghan Morris, è infatti lo spazio che più di ogni altro può spezzare la trasparenza ingannevole che avvolge la topografia del viaggio e metterne in crisi i fondamenti. Se viaggi e alberghi rimangono iscritti all’interno di una logica storicamente connotata al maschile, il motel è in grado di aprire orizzonti interpretativi radicalmente differenti. Non soltanto perché è in questo spazio che la mobilità femminile ha trovato un appiglio decisivo nella storia della sua emancipazione, ma anche per via delle attività (domestiche, affettive, sessuali) che qui le donne possono svolgere, e di fatto svolgono. Il motel è nella lettura di Meaghan Morris una casa lontano da casa (*home-away-from-home*), un luogo di fuga o una residenza passeggera, a partire dal quale si può tentare una riscrittura del domestico e del viaggio, che rinunci alla comodità della contrapposizione per esplorare il terreno instabile sul quale le due dimensioni si incontrano e si sovrappongono (Morris, 1988, p. 2):

“So the motel can be used to frame and to displace, without effacing, the association of men with travel and women with home that organizes so many Australian «legends» – in academic as well as popular and recycled touristic forms. A memorial-motel is a complex site of production, and one in which conflictual social relations cannot sensibly be ignored.”

Il punto per Meaghan Morris non è cancellare i viaggi e gli altri dispositivi metaforici che hanno regolato e continuano a regolare l’accesso al mondo delle pratiche di rappresentazione e le tacite gerarchie che lo attraversano. Non si

tratta di rimuovere il problema, ma piuttosto di inquadrarlo e dislocarlo. Il motel non si sostituisce all'albergo, ma gli affianca una possibilità alternativa. È solo attraverso la produzione di uno spazio differente che la gerarchia può essere ad un tempo svelata e sfidata. In questo senso, il gesto di Morris diviene particolarmente interessante perché crea uno spazio inaspettato di possibilità. Non cancella i viaggi né tenta la via di una riappropriazione in chiave femminista, come qualche anno più tardi avrebbe proposto Janet Wolff (Wolff, 1993). Si posiziona nel mezzo, dando luogo ad uno spazio capace di smascherare molte delle leggende che popolano l'industria del turismo e, forse in misura addirittura maggiore, quella dell'accademia.

All'interno del motel mobilità e immobilità si ricompongono in forma produttiva. È uno spazio fisso per una residenza temporanea, una casa nel viaggio. Può essere un luogo di passaggio, un puntello lungo il tragitto, ma può in alcuni casi divenire il sito di forme di abitazioni più stabili, appuntamenti, fughe, lavori. Non è mai luogo di partenza, né destinazione. Da qui il viaggio semplicemente passa (Morris, 1988, p. 141):

“A motel is a good place in which to consider the question of traffic, precisely because it is consecrated to proximity and circulation. It is neither the car nor the highway nor the house nor the voyage nor the home, but a space of movements between all of them. It punctuates travelling with resting and being-there with action. It represents neither «arrival» nor «departure», but operates passages from one to the other in the *metaphorai* of the pause. Motel-time is a syncopation of different speeds in varied degrees of duration.”

Il motel è uno spazio di movimenti, eterogenei e plurali. La sua temporalità è spezzata ma non per questo statica: velocità e durate differenti ne scandiscono la topografia, esponendola alla circolazione e al dinamismo. I motel sono quotidianamente attraversati da soggetti differenti, per classe, genere, razza. Alcuni sono solo di passaggio, altri cercano fra le sue stanze riparo dal mondo esterno, perché in fuga da famiglie, prigionie o altre istituzioni. È proprio per via di questa inestinguibile tensione fra il viaggiare e il risiedere, l'andare e il restare, che il motel “may always, in the end, affirm the being-there of the place

and the modalities of the map – but it creates the possibility of the tour” (Morris, 1988, p. 42).

Pochi anni più tardi, anche Meaghan Morris e il suo Henry Parkes Motel attraverseranno il campus di Champaign-Urbana, contribuendo ad allargare, o meglio a dislocare, il dibattuto terreno sul quale le topografie della mobilità si incrociano e si contrappongono (Morris, 1992). Sarà lo stesso Clifford ad ammettere che il motel, con la sua clientela eterogenea, la sua maggiore forza inclusiva e il suo più stretto legame con la strada, potrebbe offrire un cronotopo più adatto rispetto a quello dell'albergo e aprire la via a nuove possibili narrazioni (Clifford, 1999, p. 44). Gli immaginari continuano ad intrecciarsi. Ma c'è un altro dialogo di cui Champaign-Urbana conserva traccia, forse il più intenso. Ed è quello che spingerà il viaggio al di là di continenti e privilegi, attraverso l'oceano, esponendolo alle dislocazioni violente di una delle pagine più nere della storia.

La nave

Il passaggio di Paul Gilroy da Champaign-Urbana avviene in un momento decisivo per la sua storia intellettuale. Sono trascorsi tre anni dalla pubblicazione del suo primo saggio *There ain't no Black in the Union Jack* del 1987 (Gilroy, 1991) e altrettanti ne mancano all'uscita del suo testo più famoso, *The Black Atlantic*, che vedrà la luce nel 1993 (Gilroy, 2003). Forse proprio per via della sua temporalità di mezzo, il discorso di Champaign-Urbana può essere letto come un ponte fra le due opere, uno sviluppo della riflessione svolta fino a quel momento ma soprattutto un'anticipazione dei motivi e dei temi che attraverseranno di lì a poco il suo Atlantico nero (Gilroy, 1992).

Figlio di madre guyanese e padre britannico, Paul Gilroy rappresenta senza dubbio una delle figure centrali nel panorama dei *Cultural Studies* anglosassoni. La sua originale riflessione muove da alcuni dei temi propri dei *Cultural Studies* delle origini, ma li porta sul terreno delle identità diasporiche, riarticolarlo l'operazione culturale già messa in atto da Stuart Hall, uno dei suoi maestri. È su questo terreno, attraverso non soltanto i testi che lo costellano ma anche i contesti e i dialoghi che lo attraversano, che la topografia del viaggio trova nuove possibilità di significazione, spingendosi ben al di là dei

limiti spaziali e non solo entro cui sembrava che il discorso di James Clifford l'avesse confinata. Prima di seguire la lunga strada che Gilroy farà percorrere al viaggio e alle sue implicazioni metaforiche, è necessaria tuttavia una considerazione introduttiva. L'operazione culturale e politica proposta da Paul Gilroy si colloca entro una prospettiva che egli stesso definisce anti-anti-essenzialista (Gilroy, 2003, p. 189). L'essenzialismo razziale che regola alcune rappresentazioni della *blackness* non è l'unico pericolo dal quale certe teorizzazioni devono guardarsi. Altrettanto problematica, infatti, può divenire – e di fatto è divenuta – la prospettiva di segno opposto alla quale viene sempre più di frequente affidato il compito di combattere l'essenzialismo e le sue derive politiche. Essenzialismo e anti-essenzialismo sono per Gilroy egualmente limitanti, il primo rischiando di scivolare nel fondamentalismo, il secondo finendo con l'ostacolare la formazione di ogni idea di comunità. Gli sforzi teorici di Gilroy sono allora rivolti alla produzione di un approccio che lasci la *blackness* al riparo da costruzioni essenzializzanti ma che nello stesso tempo si opponga alle derive decostruzioniste che in quegli anni – e forse ancora oggi – dominavano gli Studi Culturali, specie nelle loro declinazioni postcoloniali. Non la negazione di qualunque soggettività ma la proposta di una nuova soggettività, transnazionale, mobile e in divenire. Il progetto anti-anti-essenzialista di Gilroy, che porta Miguel Mellino a definire *The Black Atlantic* un testo decisamente controcorrente (Gilroy, 2003, p. 8), è il quadro dal quale ogni tentativo di rilettura della sua opera non può prescindere.

Lo “spirito audace” che James Clifford ha mostrato nel suo lavoro sulle culture in viaggio (Gilroy, 2003, p. 69) attraversa il *Black Atlantic* facendo da spunto a molte delle riflessioni che lo puntellano. L'importanza del viaggio nella contro-storia dell'Atlantico nero, “in cui il movimento, la ricollocazione, la dislocazione e l'incertezza rappresentano la norma anziché l'eccezione” (Gilroy, 2003, p. 237), viene rimarcata in più occasioni, quasi a costituire un punto di partenza da tener fermo e, nel contempo, da dislocare attraverso il ragionamento. Nell'Atlantico nero, infatti, la tensione fra strade e radici si modula in forme nuove peculiari, che sfuggono all'esperienza di viaggio di marca borghese e occidentale che ne rappresentava in un certo senso la matrice teorica. Le ragioni di questa “eccedenza” possono essere ascritte a due movimenti. Il primo consiste nell'allargare il campo del viaggio volontario al di

là dei confini europei. Facendo scorrere la riflessione attraverso gli itinerari di Robert Johnson e W. E. B. Du Bois, Paul Gilroy spezza la trama di corrispondenze che assegna viaggi non forzati e ricreativi solamente ai bianchi, lasciando ai neri esperienze di dislocazione di segno opposto, che li confinerebbero nel ruolo esclusivo di migranti, profughi o schiavi (Gilroy 2003, pp. 207-37).

Il secondo movimento è forse più radicale, perché in esso il viaggio e la relazione fra strade e radici vengono bruscamente dislocati. L'idea delle culture in viaggio – spiega Gilroy nell'introduzione all'edizione italiana di *The Black Atlantic* – è servita a scardinare l'impianto rigidamente sedentario che certi assunti antropologici avevano contribuito ad imporre nell'analisi della storia culturale. Nel giro di poco tempo, tuttavia, quest'idea si è rivelata inutile, addirittura banale, perché ha finito con lo svuotare l'esperienza della dislocazione di ogni senso del conflitto (Gilroy, 2003, p. 39). La diaspora non è semplicemente un movimento. Non la si può trattare come un viaggio fra gli altri. E, soprattutto, non è in alcun modo possibile cancellare le radici a cui la cultura originatasi da quel traumatico evento è legata. Il cosmopolitismo senza radici (Gilroy, 2003, p. 237) rischia infatti di cancellare o, peggio, di lasciar vuoto il bisogno di identificazione che attraversa la cultura nera diasporica e getta le basi per una politica comunitaria capace di contrastare la violenza delle discriminazioni razziali. Il progetto culturale e politico di Gilroy consiste allora nel pensare forme di identificazione che siano irriducibili a qualsiasi tradizione etnica o nazionale, che siano cioè assolutamente mobili e deterritorializzate. Questo progetto passa innanzitutto attraverso una decisa ridefinizione spaziale, che allontana i processi di costruzione identitaria da territori e confini, spostandoli su uno spazio dinamico e transnazionale, in cui le radici possano mettersi in viaggio senza disperdersi lungo la strada. Lo spazio pensato da Gilroy non ha nulla di metaforico, è uno spazio immerso nella storia, anzi nelle storie molteplici di chi l'ha concretamente attraversato, al punto da imprimere sulle sue superfici e nei suoi fondali il colore della propria pelle (Gilroy, 1996, p. 22):

“[...] the black Atlantic provides an invitation to move into the contested spaces between the local and the global in ways that do not

privilege the modern nation state and its institutional order over the sub-national and supra-national networks and patterns of power, communication and conflict that they work to discipline, regulate and govern. The concept of space is itself transformed when it is seen less through outmoded notions of fixity and place and more in terms of the ex-centric communicative circuitry that has enabled dispersed populations to converse, interact and even synchronise.”

Nell’Atlantico nero è iscritto un invito alla dislocazione. Non soltanto perché esso ci porta all’interno di spazi che sfuggono all’ordine delle nazioni, componendosi attraverso i nodi e i passaggi di una rete in cui si intrecciano dinamiche di potere, comunicazione e conflitto. Ma soprattutto perché in esso è la stessa idea di spazio ad essere radicalmente trasformata. Lo spazio statico e confinato che l’ordine terrestre autorizza non può neanche essere pensato sulle instabili superfici marine. Qui lo spazio non è un’area, ma piuttosto un circuito, una comunicazione, una serie aperta di movimenti che impedisce la fissazione di qualunque centro. Gilroy recupera la topografia del viaggio proposta da Clifford ma la ancora ad uno spazio del tutto peculiare. Non il mare, o un oceano. Ma l’Atlantico nero, con tutto il peso dei suoi corpi e la drammaticità delle sue storie. Spazio concreto di attraversamenti e ibridazioni, di tradizioni e di memorie, l’Atlantico nero diviene la scena a partire dalla quale i processi di identificazione diasporica possano prodursi senza oggettivarsi, porsi senza mai fermarsi³.

Se la hall dell’albergo ospita i viaggi teorici di James Clifford e il motel le complesse intersezioni tra il viaggio e il domestico della rilettura in chiave femminista di Meaghan Morris, gli sforzi di ripensamento di Paul Gilroy passano attraverso uno spazio forse più politico e certamente più mobile. La nave è il primo dei nuovi cronotopi che costellano l’immaginario diasporico dell’Atlantico nero. Ancora una volta, le navi rievocate da Gilroy lungo la riflessione non hanno nulla di astratto o metaforico. La nave ormeggiata a

³ Nel suo saggio *Mediterraneo Nero. Le rotte dei migranti nel millennio globale* (Di Maio, 2012), Alessandra Di Maio stabilisce una decisa analogia fra l’Atlantico nero di Gilroy e il Mediterraneo di oggi, sempre più intensamente attraversato dai corpi dei migranti in viaggio verso l’Europa, individuando nella violazione dei diritti umani fondamentali un’oscurità che accomuna le sorti dei due spazi (Di Maio, 2012, p. 154).

Baltimora nella quale Frederick Douglass mise a punto il proprio piano di fuga dalla schiavitù, la nave negriera dipinta da J. M. W. Turner e i suoi tormentati trasferimenti da una parte all'altra dell'Atlantico, la nave *Cunard Batavia* a bordo della quale il coro dei Jubilee Singers raggiunse la scena inglese, sono solamente alcuni degli esempi concreti attraverso i quali il cronotopo della nave prende corpo nell'opera di Gilroy. L'immagine della nave diviene così "un sistema vivo micropolitico e microculturale in movimento" (Gilroy, 2003, p. 51), un elemento mobile capace non soltanto di trasportare storie, merci, significati culturali, ma soprattutto di produrli (Gilroy, 2003, p. 69):

"In questo senso, erano qualcosa di più – un mezzo per veicolare il dissenso politico e possibilmente un diverso modo di produzione culturale. La nave offre quindi la possibilità di esplorare le articolazioni tra le storie discontinue dei porti dell'Inghilterra, delle sue interfacce con il resto del mondo. Le navi ci riportano anche al *middle passage*, alla micropolitica, per metà dimenticata, del commercio di schiavi e ai suoi rapporti sia con l'industrializzazione, sia con la modernizzazione."

Nelle navi Gilroy trova un microspazio capace di rendere conto della densa trama di implicazioni che lega i porti d'Inghilterra al resto del mondo, il commercio di schiavi al fenomeno dell'industrializzazione, la diaspora alla modernità. Per intravedere la complessità di questi intrecci bisogna allora accettare l'invito di Gilroy e salire a bordo, provando a seguire le tracce che alcuni di questi viaggi hanno lasciato dietro di sé.

Nell'Atlantico nero la topografia del viaggio proposta da Clifford subisce un drastico spostamento. Qui territori e confini perdono ogni consistenza, lasciando invece spazio a storie complesse di ibridazioni e attraversamenti. Nella "mappa/narrazione" costruita da Gilroy – per usare le parole dello stesso Clifford (Clifford, 1999, p. 306) – le radici lasciano lo spazio della nazione per spostarsi dentro le storie, le memorie, le tradizioni. La geografia di Gilroy rinuncia alla terra per imbarcarsi in uno spazio mobile e transnazionale, nel quale le strade trovano una forma fluida di radicamento e le radici sono perennemente in viaggio. Champaign-Urbana è soltanto uno dei luoghi in cui il

dialogo fra Clifford e Gilroy prende corpo, un dialogo del quale i testi di entrambi conservano numerose tracce, ora esibite ora sottaciute, riflesso non sempre limpido di dinamiche divergenti e intrecci irrisolti. Talvolta, infatti, storie e percorsi di riflessione differenti si scontrano, e posizionamenti irriducibili danno luogo ad interazioni sommerse, che forse affiorano appena ma di cui non si possono non avvertire le risonanze, specie in quei punti in cui il discorso si arresta, si inflette o si apre. Anche di attacchi diretti e mute allusioni, di scarti e di tensioni, Champaign-Urbana conserva viva testimonianza. Qui, infatti, il viaggio di Clifford si è imbattuto in quella che forse è la voce più radicale all'interno della costellazione dei *Cultural Studies*, esponendosi ad un pensiero che difficilmente avrebbe potuto trovare ospitalità lungo i suoi tracciati.

La casa

Fra coloro che sono stati chiamati a riscrivere il futuro dei *Cultural Studies* c'è anche bell hooks, la teorica e attivista afroamericana che con i suoi saggi aveva nel giro di pochi anni rivoluzionato le teorie femministe che negli anni Ottanta circolavano negli Stati Uniti (hooks, 1982, 1984). Il discorso che bell hooks sceglie di tenere in quell'occasione conserva tutta la radicalità di una riflessione che negli anni non ha mai smesso di produrre turbamento e talvolta addirittura sconcerto nei più diversi campi della teoria culturale. In *Representations of Whiteness in the Black Imagination* (hooks, 1992), bell hooks esplora l'immaginario che le comunità nere hanno costruito intorno alla *whiteness*, un immaginario sul quale pesano secoli di dominazione e di violenze. La storica supremazia bianca di cui la schiavitù e l'apartheid sono solo le espressioni più drammatiche – spiega bell hooks – ha contribuito ad alimentare nei bianchi una sorta di pretesa di invisibilità. Il controllo sullo sguardo dei neri nei campi di lavoro ma anche l'assenza dalla rappresentazione nelle forme istituzionalizzate del razzismo contemporaneo hanno a lungo mascherato l'immaginario nero, relegando stereotipi, fantasie e altre proiezioni in uno spazio muto e invisibile di produzione. Nonostante la cecità dei suoi destinatari, la *whiteness* è sempre stata oggetto di rappresentazione da parte dei neri, specie di chi, nella storia come nella memoria, ne ha sperimentato la violenza e

la brutalità del potere. Per cominciare l'esplorazione dell'immaginario nero, bell hooks sceglie allora di fare appello alla memoria e di posizionarsi all'interno di quegli spazi ai margini delle città nei quali le circostanze sociali create dall'apartheid avevano relegato le comunità nere. Qui si trova costretta a guardare in faccia la sensazione in cui ogni rappresentazione della *whiteness* sembra essere avvolta (hooks, 1992, pp. 170–1):

“What did I see in the gazes of those white men who crossed our thresholds that made me afraid, that made black children unable to speak? Did they understand at all how strange their whiteness appeared in our living rooms, how threatening? Did they journey across the tracks with the same «adventurous» spirit that other white men carried to Africa, Asia, to those mysterious places they would one day call the «third world»? Did they come to our houses to meet the Other face-to-face and enact the colonizer role, dominating us on our own turf?
Their presence terrified me.”

Non è possibile separare la rappresentazione della *whiteness* da una certa esperienza del terrore. Nell'incontro con l'uomo bianco non può smettere di risuonare la storia della colonizzazione, delle conquiste, della dominazione. Ogni viaggio, ogni tragitto, contiene la memoria di altri viaggi, gli stessi che diedero inizio alla costruzione di quel che un giorno sarebbe stato chiamato terzo mondo. La violenza di queste storie continua a tormentare gli immaginari, ad attraversare in egual misura pratiche di rappresentazione e dinamiche di potere. Aprirsi all'incontro con l'altro può ancora significare fare i conti con il terrore che la sua storia non cessa di rievocare.

È all'interno di questo scenario che il viaggio incontra il proprio limite estremo. L'ascolto della conferenza tenuta da Clifford il giorno prima dà l'avvio ad una radicale critica della teoria del viaggio e delle sue indelebili implicazioni storiche. L'accusa è formulata senza alcuna esitazione: “[...] holding on to the concept of «travel» as we know it is also a way to hold on to imperialism” (hooks, 1992, p. 173). Nonostante il riconoscimento degli sforzi compiuti da Clifford per ampliare l'orizzonte del viaggio ed aprirlo ad esperienze irriducibili a quella

occidentale, la retorica del viaggio rimane imbrigliata nella logica del colonizzatore. Una sorta di nostalgia imperialista pervade i discorsi di quanti esaltano nel viaggio la dimensione della scoperta ed un certo spirito avventuroso. Tutto questo naturalmente non può che rimanere drasticamente irriducibile alle storie di altre, ben più drammatiche, dislocazioni (hooks, 1992, p. 173):

“Travel is not a word that can be easily evoked to talk about the Middle Passage, the Trail of Tears, the landing of Chinese immigrants, the forced relocation of Japanese-Americans, or the plight of the homeless. Theorizing diverse journeys is crucial to our understanding of any politics of location.”

Ci sono storie per le quali la parola viaggio perde ogni capacità evocativa. I tentativi di allargarne lo spettro semantico al punto da trasformarla in una categoria di comparazione su scala globale sono destinati a fallire. Anziché ricercare modelli comparativi universali, bisogna piuttosto sforzarsi di includere nelle teorizzazioni le differenze che attraversano e marciano le varie storie di dislocazione. Al viaggio (*travel*) bell hooks propone allora di sostituire il percorso (*journey*), termine storicamente meno connotato e certamente più inclusivo. È anche nelle teorizzazioni sottese a questi spostamenti semantici talvolta appena percettibili ma sempre decisivi che è in gioco la nostra comprensione delle politiche del posizionamento.

Il discorso pronunciato da Clifford sembra per bell hooks inscrivere il viaggio entro una dimensione di piacere, di crescita individuale e accrescimento culturale. L'egemonia di questo tipo di immaginario rende incredibilmente arduo il riconoscimento di altre possibilità di esperienza. Da certe prospettive, infatti, viaggiare può significare esporsi all'incontro con la terribile forza della supremazia bianca: “To travel, I must always move through fear, confront terror” (hooks, 1992, p. 174). Anche in questo caso memorie individuali ed esperienze collettive si intrecciano, e i controlli e gli interrogatori aeroportuali nel viaggio di ritorno da una conferenza in Italia offrono la possibilità di comprendere il senso di impotenza e di terrore che ha accompagnato le più drammatiche dislocazioni della storia della comunità nera, dal *Middle Passage*

fino alle immigrazioni degli inizi del XX secolo nelle città del nord (hooks, 1992, pp. 174–5). Per chi ha memoria di queste storie, l'incontro con l'altro e i movimenti che lo autorizzano possono divenire un pericolo da cui guardarsi piuttosto che un'opportunità a cui non potere rinunciare.

È proprio ricordando uno dei tragitti della sua infanzia e il senso di spaesamento e di preoccupazione che le procurava che si apre il saggio in cui bell hooks costruisce la propria riflessione sul domestico. In *Casa: un sito di resistenza* (hooks, 1998, pp. 25–35) il percorso di attraversamento della città per raggiungere la casa della nonna, segnato dal terrificante biancore delle facce incontrate lungo il cammino e dagli sguardi d'odio lanciati dalle verande, diventa il punto di partenza per comprendere il valore politico della casa all'interno della comunità nera, specie della sua componente femminile. Quando si è oppressi e dominati – commenta bell hooks –, quando qualunque spazio pubblico per l'agire politico viene negato, la casa diviene l'unico sito a partire dal quale potere organizzare forme di resistenza e lotte per la liberazione. Nella costruzione di ambienti domestici in cui resistere al razzismo e al potere dei bianchi, le donne hanno sempre avuto un ruolo cruciale. Nel loro senso della casa è inscritta la profonda consapevolezza del valore politico che questo spazio può avere e deve mantenere. È qui infatti che le donne devono tornare a costruire uno spazio dove potere rinnovare se stesse e guarire dalle ferite che secoli di oppressione hanno loro inferto (hooks, 1998, p. 35).

La geografia di bell hooks è una geografia all'interno della quale gli spazi sono incessantemente creati, trasformati, risignificati. Non è lo spazio in sé che conta, ma i particolari modi di abitarlo che possono essere messi in atto, di volta in volta, situazione per situazione. Edward Soja racconta che in occasione di un incontro con bell hooks, in un hotel vicino alla spiaggia di Santa Monica, lei avrebbe ammesso che grande peso nel suo modo di pensare la spazialità aveva avuto un altro incontro, avvenuto a Santa Cruz molti anni prima, nel 1984. È qui che all'inizio della propria carriera aveva conosciuto Henri Lefebvre, le cui posizioni in fatto di spazialità avrebbero segnato intensamente la geografia radicale in cui ha luogo la sua intensa e appassionata riflessione. Case, margini, periferie diventano spazi di cui riappropriarsi, siti a partire dai quali dare luogo ad esperienze di resistenza e sovversione (hooks, 1998, p. 69):

“Abbandonando fisicamente quello spazio concreto ai margini, al di là della ferrovia, ho mantenuto vivo nel cuore un modo di conoscere la realtà che afferma incessantemente non solo il primato della resistenza ma anche un bisogno di resistere sostenuto dal ricordo di un passato dove è la memoria di tante voci spezzate a far trovare a ognuno di noi la propria vera voce. È un bisogno di resistere che ci rende liberi, che decolonizza le nostre menti e tutto il nostro essere.”

Gli spazi sono anzitutto siti di resistenza. Di alcuni spazi bisogna gradualmente riappropriarsi, altri vanno faticosamente conquistati, altri ancora mantenuti strenuamente. È nella produzione di geografie alternative che è racchiuso il senso di ogni agire politico. Le lotte di liberazione dal razzismo passano anche dagli spazi, da un certo modo di crearli, di trasformarli e di abitarli. Le menti e gli immaginari, infatti, non sono i soli a dover essere decolonizzati (hooks, 1992, p. 346). Dobbiamo decolonizzare la casa, il margine e tutti gli altri spazi necessari a costruire forme di comunità e di resistenza. Solo così potremo vivere in un mondo in cui esser bianco non significhi più aver diritto a dominare, e in cui spostarsi non comporti più il rischio di far esperienza del terrore (hooks, 1992, p. 346).

Navi, motel e alberghi rimandano ad un'immagine del viaggio che non può trovare alcuna ospitalità nel pensiero di bell hooks. L'insistenza sulla casa è espressione di una contrapposizione irriducibile, impossibile da ricomporre. È in questo spazio e nel senso di sicurezza e di protezione racchiuso fra le sue mura che viaggi, incontri e scoperte mostrano l'insopprimibile carattere di privilegio impresso nei loro tracciati. Lo “spirito avventuroso” del viaggiatore è solo un altro modo, l'ennesimo, di interpretare il desiderio di conquista del colonizzatore. Dentro una specifica gerarchia di potere, l'elogio del viaggio non può che appartenere a chi, nella storia, quel potere l'ha sempre detenuto. Nel prologo che apre *Strade* (Clifford 1999, pp. 7-20), la raccolta di saggi scritti da James Clifford che contiene anche il discorso di Champaign-Urbana, sebbene bell hooks non venga mai esplicitamente nominata, sembra che nei punti in cui il testo si inflette su se stesso, l'eco di quelle critiche si traduca in parola, creando lo spazio per un'implicita difesa. Nella risposta di Clifford il riconoscimento del limite è parte del processo di costruzione di ogni categoria

teorica che aspiri ad essere ad un tempo posizionata storicamente e universalmente comparativa. Tutti i termini di traduzione – e il viaggio è naturalmente uno di questi – sono sempre delle approssimazioni situate: privilegiano certi modelli e sono costruiti in funzione di determinati pubblici (Clifford, 1999, p. 19):

“Ne segue che le vaste categorie che rendono possibili progetti come il mio non possono non fallire, proprio a causa della loro portata. Questa mescolanza di successo e fallimento è la sorte comune di coloro che si sforzano di pensare in termini globali – per quanto possibile –, senza per questo aspirare a una visione totale e a una parola definitiva. Il mio uso, assai largo, di «viaggio» ci porta fino a un certo punto, per poi sciogliersi in esperienze non equivalenti, che si sovrappongono, segnate da termini di traduzione differenti.”

Il viaggio ha incontrato il proprio limite. È in questo punto che deve lasciare la strada ad altri immaginari e altre esperienze – diaspora, turismo, immigrazione, esilio, pellegrinaggio. Perché anche muovere gli immaginari, farli avanzare fin dove è possibile e fermarli dove è necessario, significa prendere consapevolezza del proprio posizionamento, ed esporlo ai rischi che ogni dislocazione porta con sé.

Immaginari dislocati

Le riflessioni svolte fin qui hanno fatto perno su un luogo, il campus della città di Champaign-Urbana, nell'Illinois, che nell'aprile del 1990 si è trovato ad ospitare un imponente convegno sul futuro dei *Cultural Studies*. La convinzione che ha sostenuto la scelta del luogo e guidato la costruzione degli itinerari è che in quei giorni a Champaign-Urbana sia accaduto qualcosa, un evento che avrebbe segnato la storia degli studi culturali e le sue relazioni con i discorsi sulla mobilità. È in questo luogo, nella fitta trama di relazioni che lo sostiene, che il viaggio di James Clifford è stato esposto ad alcune decisive dislocazioni, che ne hanno deviato il percorso o costretto su altri terreni gli itinerari.

La storia che si è voluto ricostruire in queste pagine è una storia fatta di movimenti e interruzioni, di strade sbarrate e di ripartenze. Seguendo una dinamica del tutto analoga a quella che Stuart Hall ha brillantemente descritto a proposito del *Centre for Contemporary Cultural Studies* di Birmingham (Hall, 2006, pp. 109–14), nel corso di questa storia le *traveling cultures* cliffordiane si sono imbattute in almeno due formazioni discorsive che, da sole o in sinergia, ne hanno interrotto l'itinerario e dislocato il centro. Già nel dibattito immediatamente successivo alla conferenza gli equilibri fra strade e radici accuratamente costruiti durante la relazione sembrano sospendersi, e nell'interazione il movimento conquista una decisiva priorità che il discorso aveva stemperato all'interno di una più prudente logica di bilanciamento. Comincia da qui, dunque, un viaggio scomposto e plurale all'interno delle topografie che il movimento ricompona sul terreno della teoria critica e dei *Cultural Studies*. E se anche il viaggio si mette in viaggio, nuove strade e nuovi itinerari si aprono, dando luogo alla costruzione di immaginari dislocati non soltanto per via del loro oggetto ma soprattutto per la profonda instabilità che è propria di ogni campo relazionale e contestato.

Il femminismo è la prima delle interruzioni che hanno segnato e fatto procedere la nostra storia. Qui il viaggio di Clifford approda sul terreno della critica femminista, dove lascia alberghi e desideri di esplorazione per entrare nel motel di Meaghan Morris, con la sua clientela eterogenea e le molteplici pratiche attraverso cui le consuete dicotomie (casa/viaggio, maschile/femminile, mobilità/immobilità) incontrano nuove, più inclusive, forme e composizioni. Ma le strade non sempre trovano territori stabili su cui poggiare. Talvolta il viaggio può abbandonare nazioni e continenti e prendere il largo, come nel caso dell'Atlantico nero di Paul Gilroy. A bordo delle navi che hanno attraversato l'oceano e prodotto storie di dislocazioni e ibridazioni, il viaggio ha abbandonato ogni pretesa di universalità per calarsi nei corpi neri di uomini e donne che del movimento hanno conosciuto anche i risvolti più violenti e drammatici. Nell'oceano il viaggio si imbatte così nelle questioni della razza, trovandovi una seconda, più drastica, interruzione. Ci sono poi luoghi in cui il viaggio è costretto a fermarsi, luoghi in cui viene messo drasticamente di fronte ai propri limiti e a partire dai quali non è sempre possibile trovare un'occasione di ripartenza. Qui l'avventura della dislocazione mostra la bianchezza del proprio

volto, e nuove, più terribili, possibilità di esperienza entrano in scena. Nella geografia di bell hooks il viaggio rimane inevitabilmente legato alle indelebili storie di colonizzazione e al senso di terrore che la loro memoria continua a imprimergli, rivelando il carico di parzialità e di privilegio che una certa rappresentazione del movimento continua ancora oggi a rimuovere o camuffare. Per apprezzare la strada occorrono solide radici, sembra ripetere bell hooks da dentro le mura della propria casa.

Champaign-Urbana è il luogo che ha permesso di intrecciare queste strade e di raccontare queste storie. Com'è ovvio, un solo luogo, qualunque sia la densità dei suoi incontri e la portata dei suoi discorsi, non potrebbe mai ambire a costituire un resoconto esaustivo della storia critica e culturale del movimento all'interno della costellazione dei *Cultural Studies*. Il percorso che abbiamo scelto è soltanto uno dei molteplici percorsi possibili, le teorie che abbiamo ripercorso sono solo alcune di quelle che a pieno titolo avrebbero potuto entrare a far parte di questa storia. Tuttavia, fatta salva la singolarità del luogo, a Champaign-Urbana è davvero accaduto qualcosa che per la pluralità di voci e per i suoi effetti di risonanza non è eccessivo definire cruciale. Qui viaggi e movimenti hanno debuttato sulla scena degli Studi Culturali, conquistando un primato e una centralità destinati a durare ancora a lungo. Non perché qui tutto sia cominciato, ma perché qui molteplici percorsi di riflessione sono confluiti, dando luogo ad una straordinaria concentrazione di persone, discorsi e immaginari, differenti e in relazione. A Champaign-Urbana, fra i discorsi e gli incontri che lì hanno avuto luogo, il movimento non soltanto è andato in scena, ma, come spesso accade, è divenuto campo di figurazioni e significati contestati. Il viaggio di Clifford, pur con i limiti che l'hanno certamente attraversato, ha avuto il merito di attivare una massiccia mobilitazione degli immaginari. Intorno al suo discorso molti altri ne sono stati prodotti, in una catena di spostamenti e risignificazioni che sembra non essersi ancora esaurita⁴. Champaign-Urbana può essere riletto come un decisivo crocevia nella storia culturale del viaggio e del movimento. È in questo luogo che confluiscono alcune

⁴ Uno dei prodotti più recenti di questa fitta concatenazione è il testo di Stephen Greenblatt sulla *cultural mobility* (Greenblatt, 2010), all'interno del quale sono raccolti diversi contributi sulle intersezioni fra mobilità e pratiche culturali. A conclusione del volume Greenblatt traccia un manifesto in cinque punti per lo studio della *cultural mobility*. Con un'assenza, però, che pesa a mio avviso sull'intero progetto: il corpo.

fra le più importanti riflessioni sul movimento, ed è da qui che nuove strade e nuovi immaginari prendono le mosse.

Già nel 1988 Lawrence Grossberg, che soltanto due anni dopo sarebbe stato fra gli organizzatori del convegno di Champaign-Urbana, scriveva in aperto dialogo con Meaghan Morris che gli immaginari di viaggio non sono mai innocenti, che i termini e le metafore che li compongono sono sempre immersi in strutture più ampie, fatte di relazioni ideologiche, culturali e soprattutto politiche (Grossberg, 1988, p. 377). Il viaggio è marcato da chiare asimmetrie di potere, che passano attraverso la razza, il sesso, la classe, e così via. Per riprendere le parole di Janet Wolff: “We don’t all have the same access to the road” (Wolff, 1993, p. 235). Ci sono allora due strade che la teoria critica può scegliere di percorrere. La prima consiste nel mettere in atto precise strategie di riappropriazione, nel riconoscere cioè le relazioni e i posizionamenti che entrano in gioco in ciascuna metafora e nel provare a sovvertirne dall’interno i significati e a sfidarne le esclusioni. La stessa strada che per decenni ha lasciato le donne ai margini può ancora essere riconquistata. Per farlo, però, bisogna cominciare a pensare “against the grain”, contro i principi e le convenzioni a cui siamo state da sempre abituate (Wolff, 1993, pp. 235–6). La seconda strategia consiste invece nell’abbandonare le abusate categorie tradizionali, e dedicarsi alla creazione di figurazioni alternative, “di inventare nuove strutture di pensiero, nuove immagini, nuovi modi di pensare” (Braidotti, 1994, p. 4). Il ricorso all’immaginazione è per Rosi Braidotti l’unico antidoto che possiamo opporre alla stasi politica e intellettuale del nostro tempo. Sulla scia di Gilles Deleuze e Luce Irigaray, la strada scelta da Rosi Braidotti è una strada interamente da inventare, che si lascia alle spalle il peso degli approcci tradizionali per praticare forme creative di nuovi modi di pensare. È lungo questa strada che il soggetto nomade, liberatosi del peso di ogni desiderio di stabilità e di ogni essenza identitaria, si mette in cammino, abbandonandosi ad un’esistenza di pura transizione e contingenza (Braidotti, 1994, pp. 37–8). Qui posizionamenti alternativi e nuovi immaginari non occupano sentieri teorici già battuti, ma li contestano e ne sfidano il primato aprendo spazi inediti da abitare e da percorrere.

L’insaziabile bisogno di dislocazione che ha segnato la cultura postmoderna (Trinh Thi Minh-Ha, 1994, p. 21) ha dato luogo ad un’immensa

produzione di metafore spaziali che a partire da viaggi, esili, nomadismi e migrazioni hanno attraversato – e continuano ancora oggi ad attraversare – campi disciplinari differenti. Che si tratti di riappropriazione di vecchie metafore o invenzione di nuove, l'ossessione per il movimento ha offerto una riserva pressoché inesauribile di immaginari, divenendo, come abbiamo visto, il campo imprescindibile di uno scontro fra posizioni e teorie in competizione. Ma le metafore geografiche comportano sempre un rischio ed è proprio passando attraverso il terreno del viaggio che Neil Smith e Cindi Katz hanno di recente sollevato la questione (Smith & Katz, 2009). La maggior parte delle metafore in circolazione – osservano i due autori – sembra gravemente marcata da un uso irriflesso, quasi inconsapevole, della spazialità che dovrebbe sostenerle. Lo spazio assoluto, che da sempre domina il campo delle rappresentazioni spaziali nelle società occidentali, viene assai di rado messo in discussione all'interno degli immaginari metaforici, che se ne servono ignorando le conseguenze necessariamente implicate in questa scelta. È in questa parziale o totale mancanza di consapevolezza che le metafore geografiche si svuotano di ogni significato politico, finendo col mancare le sfide che vorrebbero sostenere (Smith & Katz, 2009, p. 79):

“The point here is to enable an explicit consideration of the meaning and politics of metaphor by investigating the connectedness, the imbrication of material and metaphorical space. Our argument is not against spatial metaphors as such; rather that by recognizing that space is problematic, we seek to undermine some of the assumptions that render spatial metaphors seemingly reflexive and thereby to enrich the reservoir of meanings available for politicized spatial metaphor.”

Lo spazio è irrimediabilmente problematico. Al suo interno si annidano scelte, esclusioni, strategie che non possono essere ignorate. La costruzione di qualunque immaginario geografico deve aprirsi a tutto questo. Soltanto assumendo al proprio interno spazi capaci di farsi carico del peso di questa problematicità, le metafore spaziali possono tornare ad essere politiche, e

facendosi carico della responsabilità dei propri posizionamenti intervenire su quel mondo che vorrebbero reinventare.

Le metafore della dislocazione che in misura sempre maggiore vengono costruite, discusse, risignificate all'interno della teoria culturale non sono naturalmente al riparo dai rischi della metaforizzazione, come testimonia la critica rivolta dai due autori a James Clifford e alle sue *traveling cultures*, nelle quali "The subject moves but space stands still, fixed, unproduced" (Smith & Katz, 2009, p. 77). Ogni rappresentazione del movimento deve essere accompagnata e sostenuta da specifiche immaginazioni spaziali. Separare il viaggio dallo spazio significa mancare il significato politico di ogni dislocazione, reale o metaforica.

Se le culture si mettono in viaggio, studiosi e ricercatori non possono fare a meno di seguirle, mobilitando in vario modo le proprie pratiche e i propri immaginari. L'esilio di Edward Said (Said, 2008) e i paesaggi migratori di Iain Chambers (Chambers, 2003), la soggettività nomade di Rosi Braidotti (Braidotti, 1994, 2003, 2006) e i pendolari di Lawrence Grossberg (Grossberg, 1988), sono soltanto alcune delle forme che il soggetto delle pratiche culturali ha assunto negli ultimi tre decenni. Il vecchio schema del viaggio identitario che ha segnato la maggior parte delle nostre visioni teoriche e politiche sembra oggi essere finalmente entrato in crisi (Rancière, 1994, pp. 34–5). La rottura con una certa immagine del viaggio, vincolata alla scoperta dell'altro e dell'altrove e alla ricerca di una presunta autenticità a cui solo la riduzione della distanza può dare accesso, è divenuta difficile ma necessaria. Per metterla definitivamente in atto Jacques Rancière propone allora una decisiva contromossa: anziché continuare a cercare l'altro nell'altrove, occorre piuttosto sforzarsi di scoprire l'altro nel medesimo. Per farlo, però, è necessario imparare a perdere la propria strada, e poter così divenire straniero a se stesso (Rancière 1994, p. 35).

Moti disciplinari:

Il *new mobilities paradigm* in scena

A distanza di oltre vent'anni da Champaign-Urbana e dai discorsi che vi hanno avuto luogo, la questione del movimento sembra avere conquistato un posto di assoluto rilievo all'interno dei più diversi ambiti disciplinari. Le parole di Clifford e la fitta catena di richiami che hanno contribuito ad attivare sembrano aver impresso una decisa accelerazione all'interesse per la mobilità dentro università, centri di ricerca, case editrici. Ma c'è un altro luogo da cui qualunque storia della mobilità e delle sue implicazioni teoriche non può prescindere, ed è l'università di Lancaster, nel Regno Unito. È da qui, infatti, che nel 2006 verrà proclamato il *new mobilities paradigm* o *mobility turn*, l'ennesima svolta che nel giro di pochi anni avrebbe in vario modo attraversato spazi e discipline differenti.

Per comprendere il dove e il come di questa svolta, occorre però fare un passo indietro e tornare al 2000, anno in cui viene pubblicato *Sociology Beyond Societies* (Urry, 2000), il testo di John Urry a partire dal quale ha inizio la mobilitazione dei sociologi dell'università di Lancaster. L'ingresso della sociologia nel nuovo secolo – spiega John Urry in apertura – deve accompagnarsi ad una decisa trasformazione della sua agenda scientifica e culturale (Urry, 2000, pp. 1–4). Perché questo accada è necessario che la sociologia si lasci alle spalle un'idea di società ancora definita su base territoriale e si concentri piuttosto su flussi, movimenti e relazioni, i soli capaci di rendere conto delle sfide che il nuovo ordine globale le impone (Urry, 2000, pp. 5–18). Un manifesto, quello redatto da John Urry, per una nuova sociologia delle mobilità, all'interno della quale persone, oggetti e immagini in movimento possano trovare forme, metodologie e strumenti di analisi adeguati. Camminatori e automobilisti, aeroporti e stazioni ferroviarie, viaggi virtuali e diaspore transnazionali, identità mobili e forme di cittadinanza globale, irrompono nella nuova sociologia costruita da Urry, definendo i termini di un progetto che nel giro di poco tempo avrebbe avuto un impatto decisivo sugli studi sociologici di area anglosassone.

A partire da questo momento, infatti, l'università di Lancaster diventa luogo di numerosi progetti e iniziative sul tema della mobilità. Ricerche,

pubblicazioni e finanziamenti contribuiscono a ritagliare intorno alla mobilità uno spazio teorico omogeneo, dotato fin dai suoi esordi di una precisa fisionomia, che avrebbe conservato negli anni pressoché immutata. È del 2003 l'istituzione del *Centre for Mobilities Research (CeMoRe)*, un network di ricerca con sede a Lancaster attorno al quale ancora oggi gravitano i principali protagonisti dei *Mobilities Studies*. Qui la mobilità abbandona i confini disciplinari delle origini per aprirsi a nuovi campi di studio, divenendo in qualche modo il polo aggregatore attorno al quale esperienze di ricerca anche molto distanti l'una dall'altra confluiscono. Nonostante il carattere transdisciplinare e fortemente ricettivo, il *CeMoRe* è riuscito negli anni a conservare una stretta aderenza alle posizioni di John Urry e del suo gruppo di ricerca, impegnandosi a mantenere, al di là delle naturali differenze di contenuto, una certa omogeneità di impostazione, che ancora oggi rende la sua impronta immediatamente riconoscibile all'interno di ognuno dei progetti che in maniera diretta o indiretta si ricollegano ad esso. Non a caso fra gli obiettivi del centro figura anche il consolidamento della reputazione nazionale e internazionale che la *Lancaster theory and research* si è guadagnata all'interno dei *Mobilities Studies*⁵, segnalando non soltanto l'esistenza di una *Lancaster theory* ma anche la sua consolidata posizione egemonica sul terreno delle ricerche sulla mobilità. Se il mondo accademico si mette sulle tracce della mobilità, è certamente Lancaster a indicare, e forse in parte anche ad imporre, la via.

È all'interno di questo scenario già densamente strutturato che nel 2006 fa il proprio debutto il *mobility turn*. Le piattaforme scelte per il lancio del nuovo paradigma sono molteplici, unitari i contenuti e gli intenti. La rivista *Environment and Planning A* dedica alla mobilità un intero numero intitolato *Mobilities and Materialities*. John Urry e Mimi Sheller curano i contributi del volume e insieme scrivono *The New Mobilities Paradigm* (Sheller & Urry, 2006), l'editoriale che sarebbe diventato nel giro di poco il manifesto di riferimento dei *Mobilities Studies*. "All the world seems to be on the move." – proclamano i due autori in apertura, dando inizio ad una densa rassegna di persone, immagini e oggetti materiali che con forza sempre maggiore scuotono il mondo e mettono in crisi la fissità delle sue categorie. Richiedenti asilo e studenti internazionali,

⁵ L'informazione è ricavata dal sito del *Centre for Mobilities Research* (<http://www.lancaster.ac.uk/fass/centres/cemore/cemoreabout.htm>).

terroristi e uomini di affari, prostitute e viaggiatori, ma anche comunicazioni mobili, viaggi virtuali, merci e trasporti, trascinano la mobilità al centro della scena e impongono la costruzione di un nuovo paradigma all'interno delle scienze sociali (Sheller & Urry, 2006, pp. 207–8). La mobilità è globale, travolge corpi, oggetti, informazioni e prende piede ad ogni scala, locale, nazionale o planetaria. Ogni sua manifestazione diviene un possibile oggetto di studio all'interno del nuovo paradigma, in una ricerca probabilmente tutt'altro che involontaria di un'eterogeneità tematica così ampia da generare accostamenti insoliti, talvolta anche dissonanti. Quel che è nuovo – sottolineano i due autori – non è tanto la mobilità (che pure avrebbe conosciuto un incremento nell'ultimo decennio) ma il progetto teorico che a partire da essa si intende sviluppare. Il mondo è sempre stato in movimento, quel che adesso diviene necessario è la messa a punto di strumenti e metodologie capaci di stare al passo con esso (Sheller & Urry, 2006, p. 209). Le discipline e gli approcci chiamati a raccolta per sostenere questo nuovo progetto rivelano ancora una volta una diversità difficile da ricomporre: filosofie nomadologiche e scienze dei trasporti, teorie postcoloniali e sociologia delle comunicazioni, studi di genere e discipline del turismo, e ancora geografia, *Media Studies*, informatica, antropologia e *Cultural Studies*. Tutto sembra poter ricadere nel campo delle *mobilities*: la sua estensione per definirsi non ha bisogno di dotarsi di alcuna esplicita limitazione.

Al di là della diversità dei temi e degli approcci, rispondenti ad una specifica strategia di inclusione sulla quale torneremo in seguito, il nuovo paradigma non è privo di prescrizioni. Alcuni tratti ricorrono senza sostanziali variazioni in tutti i testi fondativi dei *Mobilities Studies*, e contribuiscono a creare quell'impressione di omogeneità che colpisce chiunque si addentri nella *Lancaster theory* e nelle ricerche ad essa legate. Il primo di questi è esplicitamente richiamato nel manifesto di Urry e Sheller, e riguarda una questione spiccatamente metodologica. Se movimenti eterogenei diventano oggetto della ricerca, allora il ricercatore dovrà anch'egli inserirsi negli schemi di movimento che intende analizzare, seguendo il modello già sviluppato all'interno della cosiddetta etnografia itinerante (Sheller & Urry, 2006, pp. 217–8). Una metodologia “on the move”, dunque, che spinge il ricercatore a

mettersi concretamente sulle tracce dei suoi oggetti, a dislocarsi insieme ad essi e ad elaborare strumenti che possano accompagnarlo lungo la strada⁶.

C'è un'altra caratteristica che, pur non venendo mai tematizzata in termini espliciti, sembra attraversare il campo dei *Mobilities Studies* e forse addirittura suggerire il senso dell'operazione culturale che gli è sottesa. Le ricerche sulla mobilità sono sempre segnate da una scommessa sul futuro. Indagare le differenti forme di mobilità, gli spazi complessi che queste contribuiscono ad articolare, l'impatto che flussi e movimenti hanno sugli assetti economici, sociali e culturali, significa in un certo senso potere prevedere gli sviluppi di un mondo il cui profilo risulta sempre più densamente intrecciato all'esperienza della mobilità. Nuove tecnologie, forme di mobilità sostenibile, evoluzione dei trasporti, rischi globali, suggeriscono il senso di ricerche che spingono senza sosta il presente in avanti, proiettandolo in un futuro fatto di sviluppi più che di cambiamenti. Questa insistenza sul futuro accompagnata ad una certa retorica della novità è tutt'altro che casuale, e sembra anzi celare un'implicazione decisiva. Se il futuro del mondo è connesso alla mobilità, il futuro della ricerca non può prescindere dai *Mobilities Studies*. Questo spiegherebbe anche i numerosi e insistiti richiami alle prospettive dei *Mobilities Studies*, alla definizione degli indirizzi di ricerca, alle direzioni verso cui guardare e ai percorsi da intraprendere. Se la mobilità lascia intravedere il profilo di un nuovo mondo, il suo studio può addirittura permettere di tracciarlo.

Le premesse teoriche che abbiamo fin qui tratteggiato trovano nell'aeroporto uno spazio di applicazione per molti versi paradigmatico (Sheller & Urry, 2006, pp. 219–20). Negli aeroporti, infatti, mobilità e immobilità, posizionamenti locali e relazioni globali, materialità e immaterialità, mostrano la propria profonda interconnessione. Questo spazio di passaggio consente infatti di riarticolare in maniera produttiva la dialettica tra i flussi di movimento e i nodi che li articolano, senza che gli uni prendano il sopravvento sugli altri (Adey, 2006). L'aeroporto è uno spazio che non soltanto produce forme di mobilità ma che ne è al contempo il prodotto. L'incremento del traffico aereo ha avuto un impatto decisivo sull'articolazione degli spazi aeroportuali, che si sono nel tempo trasformati in veri e propri microsystemi urbani, a partire

⁶ Sulla metodologia adottata all'interno dei *Mobilities Studies* confronta anche Büscher and Urry 2009 e Büscher, Urry, and Witchger 2010.

dai quali osservare quel che accade quando si costruiscono spazi al servizio della mobilità.

Aeroporti, investimenti sul futuro, vocazioni transdisciplinari ed eterogeneità tematica ricorrono anche negli altri scenari aperti dal *new mobilities paradigm*. È sempre a partire dal 2006 che il progetto si dota di una necessaria appendice editoriale, lanciando il primo numero della rivista *Mobilities*, ancora oggi punto di riferimento incontestato per chiunque si cimenti sul terreno della mobilità. L'editoriale *Mobilities, Immobilities and Moorings* (Hannam, Sheller, & Urry, 2006) è firmato da tre indiscussi protagonisti del *mobility turn*, John Urry, Mimi Sheller e Kevin Hannam, e riprende senza sostanziali variazioni l'impianto dell'articolo appena uscito per *Environment and Planning A*. C'è un elemento, tuttavia, che lì era appena accennato e che qui trova invece uno spazio di elaborazione più ampio. Ad un certo punto dell'argomentazione, gli aeroporti offrono lo spunto per una rassegna di eventi drammatici che hanno interessato in anni recenti varie parti del mondo. L'attacco al World Trade Center, l'uragano Katrina, l'epidemia di SARS, gli attentati terroristici nelle stazioni metropolitane, per citare solo alcuni esempi, vengono riletti (e naturalmente classificati) come *mobility disasters* (Hannam et al., 2006, pp. 7–9). Che si tratti di calamità naturali o di catastrofi umane, tutti questi episodi sono nell'interpretazione dei tre autori strettamente intrecciati al tema della mobilità. La rotta deviata di un aereo in movimento, i viaggi su scala globale dell'influenza aviaria, il significato politico e simbolico dei trasporti nella scelta degli obiettivi terroristici ma anche le conseguenze disastrose provocate da uragani e terremoti sulla viabilità e sulle comunicazioni, restituiscono un quadro interpretativo all'interno del quale rischi globali e studi sulla mobilità esibiscono, o forse costruiscono, la natura necessaria del proprio legame. Nel paragrafo che chiude l'editoriale, significativamente intitolato *Mobilities Futures*, gli autori riassumono in quattro brevi punti gli aspetti cruciali della ricerca sulle *mobilities*. Accanto alla relazione insopprimibile fra mobilità e immobilità, a quella fra sistemi di mobilità e ancoraggi infrastrutturali e alla compenetrazione fra corpi, informazioni, immagini e dati nelle diverse forme di mobilità, nell'ultimo punto si legge (Hannam et al., 2006, p. 16):

“A programme for risk analysis and disaster assessment as a crucial aspect of mobilities research.”

Se i disastri globali concernono essenzialmente la mobilità, perché ne sfruttano i flussi e ne compromettono gli assetti, allora le ricerche in questo campo possono contribuire a definire un programma concreto per l'analisi dei rischi da un lato e la valutazione dei disastri dall'altro. La costruzione di una relazione fra la mobilità e i disastri globali e l'invenzione di una precisa categoria epistemologica che la sostiene assegnano ai *Mobilities Studies* un ruolo decisivo non soltanto nella gestione dell'emergenza e nella valutazione delle conseguenze ma, ancor più significativamente, nella prevenzione del rischio. La logica che sembra regolare il ragionamento nel suo complesso potrebbe così essere riassunta: le cause che determinano la maggior parte dei *mobility disasters* concernono l'introduzione di specifiche anomalie all'interno dei regimi della mobilità, basti pensare al caso del traffico aereo, che una deviazione può trasformare in uno spaventoso ordigno mobile o la mancanza di controlli igienico sanitari in un veicolo di contagio globale. Se questi disastri possono essere letti come effetto di particolari alterazioni della mobilità, allora le ricerche in questo campo possono sostanziare l'illusione di un controllo preventivo che metta al riparo la mobilità da ogni tentativo di manomissione. Studiare la mobilità, sembrano suggerire i fondatori dei *Mobilities Studies*, può servire anche ad evitare che in futuro possano verificarsi altri, disastrosi, incidenti di percorso⁷.

L'editoriale del primo numero di *Mobilities* traccia efficacemente i confini di un campo aperto ad un'estrema varietà di ricerche e di contenuti ma non per questo privo di un progetto organico e densamente strutturato. La strategia, che come vedremo ha riportato negli anni un discreto successo, mira alla costruzione di un ambito di studi capace di intercettare ed incrociare il maggior

⁷ Qualche mese dopo l'eruzione del vulcano islandese di Eyjafjallajökull, nell'aprile del 2010, le gravi conseguenze prodotte dalla nube di cenere sul traffico aereo offrono a Peter Adey e Ben Anderson lo spunto per una riflessione sull'impatto che eventi di questo tipo possono avere sulla mobilità e, soprattutto, sulle possibilità concrete di prevedere, conoscere e gestire questo genere di emergenze. *Anticipation, Materiality, Event: The Icelandic Ash Cloud Disruption and the Security of Mobility* (Adey & Anderson, 2011) è un esempio concreto della logica precauzionale a partire dalla quale i *mobility studies* intendono legare le proprie ricerche ai rischi globali.

numero possibile di discipline, studiosi, linee di ricerca, senza tuttavia perdere la forte caratterizzazione che ha segnato la *Lancaster theory* delle origini. Un campo, insomma, che aspira ad estendersi in ogni direzione senza perdere mai di vista il proprio centro. Ma è proprio intorno alla rivista *Mobilities* che studiosi di diversa provenienza, geografica e disciplinare, si posizionano sul terreno delle mobilità, aprendo uno scenario che in alcuni punti sembra trasformare l'eterogeneità in differenza irriducibile, rendendo la convivenza di voci talvolta anche molto distanti ben più problematica di quanto le dichiarazioni di intenti dei suoi fondatori lasciassero sperare.

Tutto il mondo è in movimento: turisti, passeggeri e migranti

“*Mobilities* examines both the large-scale movements of people, objects, capital, and information across the world, as well as more local processes of daily transportation, movement through public and private spaces, and the travel of material things in everyday life.”⁸

Nella proclamazione di intenti della rivista *Mobilities* si ritrova la stessa incondizionata apertura ad ogni genere di mobilità. Che coinvolgano persone, oggetti, capitali o informazioni, che abbiano luogo su scala mondiale o che interessino processi locali, che attraversino spazi pubblici o privati, non c'è mobilità il cui studio rimanga all'esterno del progetto scientifico proposto dal comitato editoriale della rivista. Ad una prima osservazione delle ricerche che scandiscono le uscite di *Mobilities*, il segnale di apertura lanciato dai suoi fondatori trova realizzazione in una straordinaria varietà di temi e di analisi. Pellegrinaggi, automobili, flussi turistici, neo-nomadi globali, tecnologie virtuali e social networks, diaspore e migrazioni, danno corpo ad un progetto estremamente differenziato al suo interno ma tenuto insieme da un certo comune approccio alla questione della mobilità nel suo complesso. Ogni tentativo di ricomporre questa forte eterogeneità passa attraverso il riconoscimento di tre tipologie di mobilità, ciascuna delle quali trova un adeguato spazio di rappresentazione all'interno della rivista e del suo comitato

⁸<http://www.tandfonline.com/action/journalInformation?show=aimsScope&journalCode=rmob20#.UnIWNCTTr5E>

editoriale. Turismo, trasporti e migrazioni sono infatti i tre nuclei teorici a partire dai quali si articola la produzione scientifica della rivista e, più in generale, quella dei cosiddetti *Mobilities Studies*.

Le ricerche sul turismo accompagnano e sostanziano lo studio della mobilità fin dai suoi esordi, come dimostra la pubblicazione nel 2004 di *Tourism Mobilities*, il testo curato dagli ormai noti Mimi Sheller e John Urry che raccoglie numerosi contributi sul tema (Sheller & Urry, 2004a). Nell'approccio proposto dai due curatori (Sheller & Urry, 2004b), la mobilità turistica mette in atto specifiche pratiche performative che intervengono sui luoghi, trasformandoli radicalmente o plasmandoli in forme nuove. I flussi turistici hanno infatti un impatto locale e contingente, si intrecciano alle complesse storie e memorie che popolano i luoghi e ne mobilitano gli assetti. A conclusione del suo studio sui processi di produzione del paradiso caraibico, scrive Mimi Sheller (Sheller 2004b, p. 21):

“Places to play are only contingently stabilized for purposes of touristic consumption, and these stabilizations require a wide range of other demobilizations and remobilizations: of labour and capital, of migrants and citizens, of images and information, of physical stuff and virtual realities. That is why we can think of places to play as places in play, always fluid, relational, and unstable.”

L'industria turistica e la costruzione di immaginari che la sostiene hanno trasformato i Caraibi in uno spazio mobile, affetto da una dialettica inesauribile di *demobilizzazioni* e *rimobilizzazioni*, all'interno della quale confluiscono memorie coloniali e politiche postcoloniali, mobilità turistiche e immobilità lavorative, ibridazioni culturali e asimmetrie di potere. Qui la fisionomia dei luoghi viene costantemente rimessa in gioco, mostrando quanto fluidi, relazionali e instabili possano divenire quei luoghi che ad un certo punto della loro storia incrociano le mobilità turistiche. È partendo da queste premesse teoriche che flussi turistici su piccola e larga scala incontrano la *mobility research*, aprendo un campo di analisi in cui luoghi, memorie, infrastrutture e altre “permanenze” vengono travolti da movimenti che ne trasformano incessantemente gli assetti.

Il secondo gruppo di ricerche sulla mobilità, probabilmente il più frequentato, ruota intorno all'universo dei trasporti, concentrandosi in particolare sull'impatto che le tecnologie che li regolano possono avere sui nostri modi di pensare e di fare esperienza della mobilità. L'automobile è senza dubbio lo spazio più indagato dagli studiosi di *mobilities*, sempre impegnati a riportare le specificità materiali delle loro analisi dentro più ampie riflessioni sui significati culturali e politici che questi mezzi di trasporto contribuiscono a produrre e veicolare (Dudley, Geels, & Kemp, 2011; Furness, 2010; Sheller, 2004b). Gli studi sui trasporti, com'è ovvio, sono i più esposti a quella strategia di proiezione verso il futuro che abbiamo già discusso nel precedente paragrafo. La ricerca di una mobilità "sostenibile", infatti, non soltanto è al centro dell'interesse di molti studi sul tema ma è anche un forte motivo di attrazione di investimenti da parte di chi governa o gestisce l'industria dei trasporti. Non è un caso, per esempio, che il *Mobile Lives Forum*, uno dei principali network di ricerca presente oggi all'interno della *mobilities research*, sia stato creato nel 2011 dalla *Société Nationale des Chemins de fer Français* (SNCF), con lo scopo di "preparing for the mobility transition by trying to imagine good mobile lives for the future."⁹ L'ingresso nell'era della mobilità è alle porte: immaginare nuove forme di vita che siano ad un tempo mobili e sostenibili è la sfida a cui le ricerche sulla mobilità devono mostrarsi capaci di offrire delle risposte convincenti.

Migrazioni, esili e diaspore compongono il terzo ed ultimo polo intorno al quale ruota la variegata costellazione dei *Mobilities Studies*. Nel novembre del 2006 la rivista *Mobilities* pubblica un numero all'interno del quale vengono raccolti alcuni interventi presentati per la prima volta un anno prima in occasione di un convegno sulle migrazioni in Europa. L'editoriale viene affidato a Anne-Marie Fortier e Gail Lewis, entrambe affiliate all'università di Lancaster. In *Migrant Horizons* (Fortier & Lewis, 2006) le due autrici pongono le premesse teoriche per la costruzione di un nuovo campo di indagine che muovendo dal terreno delle *mobilities* incroci gli studi sulla migrazione alle teorie femministe, queer e postcoloniali, da sempre attente alle complesse relazioni fra poteri e soggettività. I *critical migration studies* – questo è il nome

⁹ <http://en.forumviesmobiles.org/page/presentation-association>.

scelto da Fortier e Lewis per il proprio progetto scientifico – considerano la migrazione nelle sue articolate modulazioni di genere, sesso, razza, classe, etnia e generazione, ancorandone sempre le analisi a specifici contesti storico-sociali (Fortier & Lewis, 2006, p. 308). Al di là delle differenze esistenti fra migranti, richiedenti asilo, rifugiati, clandestini o stranieri e delle complesse geometrie di potere che attraversano ciascuna di queste categorie, la figura del migrante nella sua necessaria genericità rappresenta un punto di partenza decisivo per comprendere come di volta in volta questa categoria sia stata costruita dall'immaginario europeo o nazionale e come finisca in qualche modo per costruirlo a sua volta. Preso atto della straordinaria importanza che le migrazioni hanno sull'assetto europeo, bisogna allora cominciare ad interrogarsi su come integrare i nuovi arrivati e immaginare quali spazi politici e sociali possano essere costruiti in futuro (Fortier & Lewis, 2006, pp. 308–9).

L'editoriale di Fortier e Lewis contribuisce a tracciare intorno ai *critical migration studies* una precisa linea di orizzonte, che sembra racchiudere anche le altre ricerche sulla migrazione che si posizionano sul terreno delle *mobilities*. Lo sguardo che questi studi proiettano sulle migrazioni ha sempre una collocazione e un orientamento specifici, che partono dall'Europa e all'Europa fanno ritorno (Fortier & Lewis, 2006, p. 307):

“[...] we wanted to interrogate the ways in which the *envisioning* of Europe as one of the primary regions of immigration in the world impacts on political, economic, cultural and ideological practices in Europe and, more specifically, how it may impact differently on different European countries. How is Europe re(con)figured in terms of migration flows?”

L'Europa è lo spazio a partire dal quale si guarda al migrante ma anche e soprattutto lo spazio in cui la figura del migrante viene costruita. Infrastrutture e reti di trasporto, sistemi di controllo, flussi di comunicazione e di capitale, centri di accoglienza, tecnologie e pratiche di identificazione danno vita ad un dispositivo diffuso e capillare che controlla i movimenti del migrante e inserisce il suo corpo entro specifici regimi biopolitici, segnati da status giuridici ambigui o incompleti e diritti politici ridotti o del tutto negati. È lungo

queste traiettorie e attraverso questa prospettiva che gli studi sulle migrazioni arrivano sul terreno delle *mobilities*.

Migrazioni, trasporti e turismo sono i tre campi a partire dai quali l'eterogenea comunità dei *mobilities scholars* cerca di tenere insieme, in un'unica presa, i discorsi sulla mobilità nelle sue illimitate possibilità di realizzazione. Leggere i *Mobilities Studies* come un enorme campo di ricerche omogeneo sarebbe tuttavia un errore prospettico carico di implicazioni. La mobilità non è al riparo da contraddizioni, incompatibilità o aperte contestazioni. I posizionamenti che fanno perno su di essa non sempre possono convivere all'interno del medesimo spazio, per quanto estesamente questo spazio possa essere pensato. Talvolta voci differenti non cercano la giustapposizione né aspirano ad una qualche forma di ricomposizione. Talvolta la pluralità può anche essere irriducibile, e in questi casi bisogna affermare posizioni che siano capaci di escluderne delle altre. L'inclusione a tutti i costi, l'eterogeneità pacificata e la differenza per accumulazione finiscono col nascondere la decisiva partita politica che è in atto sul terreno della mobilità.

In risposta ad una questione sollevata dopo una sua conferenza tenuta ad Harvard nel 1987, Gayatri Spivak osserva (Spivak in Rogoff 2013, 31):

“It is the questions that we ask that produce the field of inquiry and not some body of materials which determines what questions need to be posed to it.”

Non è l'oggetto che scegliamo di studiare a determinare le domande a partire dalle quali dovremmo interrogarlo. Al contrario, sono le nostre domande a produrre il campo di indagine, ad includervi alcuni oggetti e ad escluderne altri, a guidare le nostre scelte e a definire le direzioni in cui vogliamo che i nostri studi procedano. Se non cominciamo dalle domande, non riusciremo mai a produrre saperi situati e in grado di sostenere le sfide politiche e culturali a cui questi sono chiamati.

Ci sono questioni che qualunque teoria critica delle *mobilities* non può permettersi di ignorare o aggirare. Chi parla, oggi, di mobilità? Da dove? Come sceglie gli oggetti e le metodologie delle proprie ricerche? A chi sono destinati i risultati delle sue analisi? Ma soprattutto: perché sceglie di parlarne? Se gli

studi sulle mobilità non cominceranno a dare delle risposte a questi e altri interrogativi, sarà difficile impedire che divengano l'ennesima espressione di una svolta destinata nel giro di poco tempo ad esser dimenticata.

Un campo contestato: strategie e posizionamenti

La storia dei discorsi sulla mobilità che abbiamo fin qui tracciato trova dunque un altro snodo decisivo nell'università di Lancaster e nel gruppo di sociologi che da lì, nel 2006, decidono di dar luogo al *mobility turn*, la svolta che negli anni successivi avrebbe portato i discorsi sulla mobilità al centro di campi e discipline differenti. Diversamente da altre svolte che hanno in vario modo segnato le scienze della cultura, il *mobility turn* presenta fin dai suoi esordi un assetto densamente strutturato. Il debutto della mobilità sulla scena delle scienze sociali si accompagna immediatamente ad un solido progetto editoriale, ancorato alla rivista *Mobilities*, e ad una rete di centri e piattaforme di ricerca all'interno della quale l'università di Lancaster continua a mantenere una sua centralità. Questi fattori di stabilità contribuiscono ad assegnare ai *Mobilities Studies* un profilo omogeneo e, soprattutto, a portare avanti un progetto culturale e politico relativamente coerente.

Forse proprio per via di questa coesione interna e uniformità di approccio, il *mobility turn* è stato di recente oggetto di alcune critiche, tutte accomunate da un forte sentire politico. Sull'opposizione fra mobilità e immobilità si concentra Jaume Franquesa, in un articolo pubblicato sulla rivista di geografia radicale *Antipode* dal titolo "*We've Lost Our Bearings: Place, Tourism, and the Limits of the "Mobility Turn"*" (Franquesa, 2011). La categoria di immobilità – spiega Franquesa –, seppur non venga mai esplicitamente esclusa, viene sempre definita in termini di assenza, alterità, strumentalità o consequenzialità rispetto all'altro termine della coppia, non lasciando di fatto alcuno spazio per una concezione veramente dialettica della dicotomia mobilità/immobilità (Franquesa, 2011, p. 1016). La definizione di ogni forma di immobilità per differenza rispetto al suo opposto finirebbe per rafforzare quelle stesse posizioni essenzialiste che il *mobility turn* vorrebbe contestare e che solo un pensiero intrinsecamente relazionale potrebbe invece mettere in questione.

Tutto questo non può che avere profonde ricadute sul piano politico (Franquesa, 2011, p. 1029):

“The simple notions of mobility and immobility as asymmetrical opposites, as we have seen them in the analysis of the “mobility turn” but also in the words of the head urban planner, possess power effects. The attribution of these simplified notions to different parts of reality is not only a reflection of hegemonic notions, but more importantly a powerful way through which hegemony is constructed.”

La divisione del reale in flussi e nodi, movimenti e permanenze, è al servizio di una precisa strategia egemonica. Inoltre, la possibilità stessa di isolare mobilità e immobilità, possibilità che trova numerosi esempi di realizzazione nel campo dei *Mobilities Studies*, non si limita a riflettere una pratica egemonica ma rientra fra gli strumenti più potenti attraverso i quali questa pratica viene costruita, rafforzata, riprodotta. Nella critica di Franquesa il *mobility turn* viene bruscamente ricondotto entro una logica di potere, all'interno della quale ricerche, articoli, convegni e indagini sul terreno diventano non lo specchio ma, più profondamente, la veste con la quale rapporti gerarchici e pratiche egemoniche circolano dentro le università e consolidano i propri assunti.

Su un terreno meno teorico e, potremmo dire, più corporeo muove invece la critica di Thomas Faist, che spinge i *Mobilities Studies* oltre descrizioni e analisi, fin dentro i meccanismi che ne regolano strategie e produzioni (Faist, 2013). Il termine “mobility” viene posto al centro di un’attenta analisi, impegnata non a seguire la corrente teorica generata dal *mobility turn* ma piuttosto a risalirla, per cercare di comprendere quali sottili confini stia contribuendo a marcare (Faist, 2013, p. 1640). Nella lettura di Faist il movimento umano è sempre più nettamente differenziato all'interno di una dicotomia che vede la migrazione da una parte e la mobilità dall'altra. Tanto nelle politiche di welfare che nei dibattiti pubblici, viene elaborato un preciso confine discorsivo fra i *labour migrants* e gli *highly skilled*, da una parte la manodopera migrante richiesta dal mercato del lavoro ma indesiderata nelle retoriche degli stati nazionali, dall'altra gli altamente qualificati ad un tempo richiesti e desiderati. Se il movimento dei primi esige l'attivazione di specifiche

misure di controllo, la mobilità dei secondi va al contrario incoraggiata sul piano delle retoriche e incentivata su quello degli investimenti, in una sorta di caccia al talento su scala globale che coinvolge professionisti della finanza, del mercato, della diplomazia e, naturalmente, della ricerca. La mobilità finisce così al centro di una competizione economica globale, divenendo il controcanto spaziale di una politica economica di marca neoliberista che traveste la disuguaglianza sociale sotto i panni delle leggi di mercato (Faist, 2013, pp. 1642–3). In questo scenario la retorica della mobilità, sostenuta e alimentata dal cosiddetto *mobility turn*, contribuisce a rafforzare l'impalpabile gerarchia sociale che separa i destini dei migranti da quelli dei lavoratori professionisti, sempre più incentivati a cercare opportunità di formazione e di carriera su scala globale. È questa la ragione per cui, prima di analizzare e descrivere le diverse forme di mobilità, studiosi e ricercatori dovrebbero interrogarsi criticamente su cosa categorie come mobilità e immobilità significhino, su quali siano le conseguenze politiche di questo genere di costruzioni, su quali confini contribuiscano a tracciare e su quali esclusioni finiscano con l'autorizzare. Prima di indicare nella mobilità una nuova norma o un nuovo paradigma, è necessario allora sollevare alcune questioni (Faist, 2013, p. 1644):

“Is mobility really a human universal, as anthropologists tell us? And from a sociological point of view, is it true that spatial mobility is a marker of success in navigating the global world? Is immobility then a hallmark of disadvantage and exclusion? What is this new norm normalizing? In the end, it is people who decide whether mobility is simply an outflow of a neoliberal agenda or a way to enhance the opportunity structure to move or to stay.”

La mobilità si trova oggi al centro di un campo costantemente negoziato, all'interno del quale il gioco dei posizionamenti non può più trovare ricomposizione nell'irriflesso riconoscimento di una generica eterogeneità di interessi. I discorsi sulla mobilità non sono mai innocenti, perché è proprio sul terreno della mobilità, cioè della concreta possibilità o impossibilità di avervi accesso, che è in gioco oggi la principale posta politica. Il diritto di muoversi o di restare non può essere l'esito muto di un'agenda economica che organizza la

mobilità all'interno di precise gerarchie, stabilendo quali attori possono avere accesso ai vertici dell'ipermobilità e quali devono invece rimanere confinati entro una zona di mobilità ridotta o negata. È su questo terreno che le ricerche sulla mobilità devono intervenire, mettendo in questione le proprie categorie fondative e prendendo apertamente posizione sulle complesse questioni politiche che il solo termine "mobilità" basta a sollevare.

Le critiche di Thomas Faist e Jaume Franquesa al *mobility turn* e alla formazione disciplinare che ne è espressione mettono a fuoco alcuni dei rischi a cui i discorsi sulla mobilità vanno incontro e la fitta trama di implicazioni politiche che li sostiene. Molti anni prima che le *mobilities* venissero tematizzate all'interno del discorso accademico, la geografa britannica Doreen Massey poneva la necessità di un ripensamento del concetto di luogo partendo proprio dalla questione della mobilità e della compressione spazio-temporale (Massey, 1991a). L'esperienza del movimento – spiega Doreen Massey – non può essere disgiunta da certe componenti che incrociano in vario modo la classe, il genere, la razza, e così via. Pertanto, la compressione spazio-temporale che alla velocità di movimento è legata deve sempre accompagnarsi all'individuazione di specifiche geometrie di potere e al riconoscimento delle disuguaglianze sociali che da queste possono scaturire. All'interno di queste geometrie ciascun individuo si posiziona in maniera differente, entrando in relazione con flussi e interconnessioni attraverso modalità del tutto peculiari (Massey, 1991a, p. 318):

"This point concerns not merely the issue of who moves and who doesn't, although that is an important element of it; it is also about power in relation to the flows and the movement. Different social groups have distinct relationships to this anyway differentiated mobility: some people are more in charge of it than others; some initiate flows and movement, others don't; some are more on the receiving-end of it than others; some are effectively imprisoned by it."

Mobilità e immobilità non esauriscono le complesse dinamiche che regolano queste geometrie di potere. Il potere, infatti, non passa soltanto attraverso la possibilità o l'impossibilità di muoversi ma, più sottilmente, si insinua

all'interno delle diverse modalità attraverso cui la mobilità viene declinata. La capacità di dare inizio a flussi e movimenti, di sostenerne il peso e di controllarne l'andamento varia da soggetto a soggetto. La relazione fra mobilità e potere non dà semplicemente luogo ad una dicotomia fra coloro che hanno la possibilità di muoversi e coloro a cui questa possibilità è stata negata, ma compone le differenze all'interno di un denso spettro di opportunità. Una delle sue estremità è occupata non tanto da chi può liberamente spostarsi da un luogo all'altro ma da chi può farlo esercitando sempre un controllo sui propri spostamenti, traendone un vantaggio e servendosi di tutte le tecnologie di cui ha bisogno. Fra un professionista della finanza che sorvola il Pacifico nell'arco di una giornata e un lavoratore messicano che cerca di raggiungere il confine con gli Stati Uniti a rischio della vita sarebbe difficile per chiunque non vedere la differenza (Massey, 1991a).

Nella lettura proposta da Doreen Massey il punto, tuttavia, non è tanto constatare le profonde disuguaglianze che attraversano la mobilità e ne differenziano gli esiti. Si tratta piuttosto di comprendere quanto la mobilità di alcuni gruppi possa concretamente danneggiare o indebolire la mobilità di altri. I voli ad alta velocità che solcano il Pacifico e la crescente marginalizzazione dell'isola di Pitcairn, la cui distanza è stata accresciuta dalla crisi dei collegamenti marittimi, non sono senza relazione. Lo stesso vale per l'ingresso dell'automobile fra i principali beni di consumo e l'indebolimento dei trasporti pubblici, con inevitabili conseguenze sulla mobilità di chi su quel sistema faceva affidamento. La mobilità non è solo il riflesso di precise geometrie di potere ma uno dei principali strumenti attraverso cui queste geometrie si rafforzano e si riproducono. La domanda che non bisogna allora mai smettere di porsi è se la nostra mobilità e il nostro controllo sulla mobilità finiscano col rafforzare il confinamento spaziale di altri gruppi o altri soggetti. In altre parole: sui corpi di chi costruiamo, incrementiamo o elogliamo la nostra capacità di movimento? E alla luce di questo: a quali condizioni possiamo oggi continuare a parlare di mobilità?

La breve riflessione di Doreen Massey su mobilità e globalizzazione rimane ad oggi una delle più lucide posizioni sull'argomento. C'è un punto, in particolare, che ci permette di far procedere il discorso sui *mobility studies* oltre le critiche su concetti, temi e strategie che gli sono finora state mosse. Fra i

gruppi che hanno pieno controllo sulla mobilità e che più se ne servono per rafforzare i propri assetti ce n'è uno che ci permette di arrivare al cuore della questione. Questo gruppo è anche quello che più di ogni altro scrive sul tema della mobilità e che – superando probabilmente le aspettative della stessa Doreen Massey – è addirittura arrivato a costruire intorno ad esso discipline, riviste e gruppi di ricerca. Sono i *western academics*, i ricercatori delle università occidentali fra i quali rientra anche chi scrive. Un discorso critico sui *mobility studies* non può allora sottrarsi ad una delle domande fondative degli studi culturali: chi parla (Cometa, 2010, p. 88)?

Gli studiosi che compongono la costellazione dei *mobility studies* sono accademici perlopiù affiliati ad università europee, prevalentemente inglesi. Questo dato geografico, ma forse non solo geografico, ci aiuta a mettere in prospettiva alcune delle questioni già affrontate nelle pagine precedenti. Il tema delle migrazioni, per esempio, che rappresenta uno dei tre poli attorno ai quali si raggruppano i discorsi sulla mobilità, è affrontato da un punto di vista marcatamente europeo, come espressamente dichiarato nell'editoriale del primo numero speciale che la rivista dedica all'argomento (Fortier & Lewis, 2006). Anche sulla questione della sicurezza e della prevenzione dai rischi globali la scelta dei casi di studio e le modalità di rappresentazione sono il prodotto di uno sguardo scopertamente occidentale, impegnato a sostenere la crescente domanda di sicurezza attraverso pratiche di ricerca e di analisi. In entrambi i casi, la mobilità è pensata come una forza da gestire, controllare o addomesticare. E sembra che sia proprio in questo spazio di disciplinamento che parte dei *mobility studies* aspiri a posizionarsi.

La politica del posizionamento entra in gioco anche sul terreno della metodologia. Abbiamo visto come chi analizza le diverse forme di mobilità debba esser capace di mettersi sulle sue tracce, di prendervi parte e di farne concretamente esperienza. Per studiare la mobilità bisogna saper essere mobili, proclamano a più voci gli esperti della mobilità (Büscher, Urry, and Witchger 2010; Büscher and Urry 2009; Sheller and Urry 2006; D'Andrea, Ciolfi, and Gray 2011). Ma abbiamo visto come la mobilità più che una capacità o una volontà sia spesso anche un privilegio, una possibilità. Chi scrive oggi di mobilità e ne teorizza la necessità ai fini della ricerca è anche e soprattutto chi può spostarsi – e di fatto si sposta – senza limitazioni da un posto all'altro, da

un'università all'altra. Sarebbe difficile non vedere nella crescente mobilità accademica e nelle pratiche egemoniche che la regolano una matrice e una giustificazione di certi discorsi sull'adozione di una metodologia mobile. Altrettanto difficile sarebbe poi immaginare asserzioni metodologiche di questo tipo svilupparsi in altri contesti, in luoghi in cui, per esempio, il diritto alla mobilità sia affetto da forme politiche, economiche o sociali di restrizione. Così come la scienza della mobilità sembra essere sapientemente costruita su misura di chi la pratica, il mondo rappresentato dai *mobility scholars* sembra modellarsi fedelmente su chi lo osserva e, soprattutto, su chi lo abita.

L'esplorazione dei *mobility studies* ha permesso di riaprire uno spazio di discussione su un terreno che non lasciava a prima vista intravedere spaccature o dissesti. Dietro la trasparenza di un campo indistintamente aperto a contenuti e ricerche di ogni genere è stato possibile rintracciare posizionamenti precisi e strategie puntuali, ed individuare così dei punti a partire dai quali rimettere in questione le stesse categorie fondative della disciplina. La mobilità non può essere considerata alla stregua di un dato o un insieme di dati da osservare, analizzare e, se è il caso, valutare. Il mondo non è semplicemente in movimento, come proclamano i fondatori del *new mobilities paradigm* (Sheller & Urry, 2006, p. 207), e la mobilità non va mai unicamente constatata. Non c'è movimento, dall'attraversamento di una strada alla traversata transoceanica, che non sia il prodotto di un intreccio complesso di intenti e possibilità, desideri e costrizioni. Ogni spostamento, anche il più impercettibile, mette in gioco il corpo, le sue discriminazioni e le sue libertà, assumendo su di sé tutto il peso politico, culturale, economico e sociale della sua singolarità. La mobilità allora non è mai un dato di cui prendere atto. È piuttosto qualcosa che si produce e si negozia, incessantemente, nelle leggi, nelle politiche e, naturalmente, nei discorsi (Cresswell, 2001, p. 22). È questa la ragione per cui il termine "mobilità"¹⁰, sul quale si è scelto da più parti di

¹⁰ Sulla questione terminologica si proiettano riflessi e ombre tutt'altro che marginali. Come vedremo, per Tim Cresswell la mobilità (*mobility*) marca uno scarto decisivo rispetto al movimento (*movement*) perché spoglia quest'ultimo del rischio di astrattezza caricandolo dei significati sociali, politici, economici e culturali che qualunque genere di spostamento mette in gioco. Abbiamo visto, però, come la mobilità, in italiano forse ancor più che in inglese, richiami sempre una possibilità che spesso è anche un privilegio. Essere mobile non significa soltanto essere in movimento ma significa anche poterlo essere, averne tanto la capacità quanto la possibilità. Non è un caso che intorno a questo termine si raccolgano le

investire, solleva già al proprio interno una questione decisiva, perché costruisce a livello lessicale un legame, quello fra movimento e possibilità, che è assolutamente necessario rimettere in discussione, oggi più che mai. Le sorti del mondo non sono semplicemente legate alla mobilità e al suo progressivo e inarrestabile progresso, ma alle diverse forme di mobilità che sceglieremo di sostenere e di potenziare attraverso i nostri discorsi e le nostre pratiche. L'ossessione per il futuro che oggi pervade gli studi sulla mobilità non è scorretta e limitante solo a condizione di pensare al futuro come ad un insieme aperto e plurale di possibilità, capace di accogliere scelte, progetti e sfide non soltanto differenti ma radicalmente contrapposti e irriducibili. Perché la responsabilità dei nostri discorsi passa anzitutto attraverso i posizionamenti e le scelte che, a partire da essi, saremo in grado di sostenere.

Pur con i limiti che lo attraversano, il *mobility turn* all'indomani del suo debutto ha travolto assetti disciplinari differenti, ora integrandoli organicamente nel progetto ora semplicemente incrociandoli lungo il cammino. Se la mobilità invade le scienze sociali e culturali catturando nel giro di poco tempo l'attenzione di studiosi, riviste e centri di ricerca, la disciplina che più di ogni altra si è occupata di mobilità non poteva certamente restarne esclusa.

Mondi in movimento:

L'impatto del *mobility turn* sulla geografia culturale

Prima della svolta: sulle tracce delle mobilità sommerse

Il 2006 è l'anno in cui il *new mobilities paradigm* fa il proprio ingresso sulla scena delle scienze sociali. In quello stesso anno anche nel panorama della

retoriche e le politiche che mirano ad incrementare quelle particolari forme di mobilità che Thomas Faist ha ascrivito alla categoria degli *highly skilled*, coloro cioè che normalmente possono liberamente spostarsi da uno stato all'altro, senza particolari impedimenti o limitazioni. È anche per queste ragioni che in questo lavoro si è scelto di inscrivere l'esperienza concreta di un corpo in movimento al termine *dislocazione*, capace a mio avviso di tenere in tensione la forza dinamica dell'attraversamento e il legame con i luoghi e i posizionamenti che questa forza ad un tempo performa e mette in questione. Dislocazione (ancor più del suo corrispettivo inglese *displacement*) scarta tanto l'astrattezza del movimento quanto il privilegio della mobilità, innescando al suo interno una relazione produttiva e generativa fra posizioni e movimenti, fra lo slancio e il suo necessario punto di appoggio.

geografia anglosassone accade qualcosa che avrebbe avuto grande risonanza negli anni successivi e che presto avrebbe dato inizio ad una fitta collaborazione con il gruppo di Lancaster e con gli altri ricercatori che nella mobilità avevano trovato un terreno per i loro studi. Nel 2006 viene infatti pubblicato *On the Move. Mobility in the Modern Western World*, il testo del geografo inglese Tim Cresswell che apre definitivamente la strada alla mobilità in campo geografico (Cresswell, 2006).

Prima di questo momento, la mobilità non aveva mai avuto grande presa sui geografi, ed ogni sua interpretazione era rimasta sostanzialmente confinata entro le categorie tradizionali del sapere geografico: il luogo, lo spazio e il paesaggio. L'unico esplicito tentativo di tematizzazione si trova in un testo ad opera di J. Lowe e S. Moryadas pubblicato nel 1975 e significativamente intitolato *The Geography of Movement* (Lowe & Moryadas, 1975). Anche qui, tuttavia, la teoria del movimento costruita dai due autori rimane fondamentalmente indifferente alla mobilità, concentrandosi piuttosto sui luoghi (*locations*) che la comprendono. L'uomo di Lowe e Moryadas, governato da un infallibile principio di razionalità, muove da un posto all'altro allo scopo di soddisfare un bisogno, si tratti di beni, informazioni, servizi o esperienza. Il movimento interviene dunque su uno stato, fatto di luoghi, posizioni e proprietà, ed è descritto solamente attraverso il passaggio da tale stato al successivo. Due istantanee racchiudono il senso del movimento e lo ricavano per differenza. In mezzo alle due posizioni non c'è nulla, o forse soltanto, ma appena accennata, la possibilità del cambiamento (Lowe & Moryadas, 1975, pp. 7–15). Nella lettura di Lowe e Moryadas il movimento è ridotto al passaggio da uno stato all'altro, polarizzato intorno ai luoghi che racchiudendolo lo descrivono. La teoria che se ne ricava, inoltre, sembra del tutto impermeabile a variazioni, differenze, discontinuità. La sua avvolgente generalità rende il movimento un'esperienza universale, pressoché indifferente alle diverse possibilità di realizzazione che ogni sua concreta manifestazione autorizza.

Le posizioni di Lowe e Moryadas sono espressione di un approccio alla mobilità fortemente radicato in campo geografico. Qui posizioni, aree e confini articolano infatti un terreno alla cui presa stabilizzante non c'è movimento che riesca a sottrarsi. Tuttavia, negli stessi anni in cui Lowe e Moryadas pubblicano la propria geografia del movimento, un geografo cinese formatosi in

Inghilterra assegna al movimento un ruolo cruciale nell'esperienza dello spazio. Nel suo *Space and Place. The Perspective of Experience* (Tuan, 1977), Yi-Fu Tuan riarticola il discorso sul movimento in forma nuova, suggerendo la possibilità di un cambio di prospettiva. Nella geografia di Yi-Fu Tuan, fortemente attraversata da influenze fenomenologiche, è il movimento infatti a costruire l'esperienza dello spazio. Un corpo immobile è di per sé incapace di articolare la propria percezione spaziale, di comprenderne orientamenti e direzioni (Tuan, 1977, pp. 20–21). Lo spazio si percepisce nel movimento e nel movimento lo si conosce (Tuan, 1977, pp. 67–8). Se l'esperienza del luogo rimane statica, e addirittura solo nella fissità trova la propria ragione di esistenza, lo spazio si lega invece al movimento in una forma del tutto inedita. È il movimento che autorizza lo spazio, non il contrario. Senza di esso nessuna percezione o esperienza della spazialità potrebbe aversi. Il pensiero di Merleau-Ponty risuona con forza nella geografia umanistica di Yi-Fu Tuan¹¹.

Nonostante il contributo di Yi-Fu Tuan, nella riflessione geografica il movimento continua perlopiù a scorrere da un luogo all'altro entro una ferrea logica di posizione, conquistando assai raramente uno spazio di teorizzazione capace di mettere in discussione gli assetti teorici in cui era stato confinato. Tuttavia, specie a partire dagli anni Novanta, sono molti i geografi che provano a reinscrivere il movimento all'interno delle proprie riflessioni in forme assai distanti da quelle tradizionalmente affermatesi nel discorso geografico. Se le più note teorie della migrazione continuano a leggere i flussi migratori sulla base dei fattori di repulsione e di attrazione (*push and pull factors*) che origine e meta rispettivamente contengono (Lee, 1966), c'è anche chi comincia ad interrogarsi su quello spazio di movimento compreso fra le posizioni. La discussione sulla *cultural mobility* di matrice cliffordiana con cui si è scelto di aprire questo capitolo, per esempio, viene incrociata da Katharyne Mitchell nel suo *Transnational Discourse: Bringing Geography back in* (Mitchell, 1997). La mobilità viene qui rimessa al centro del discorso sul transnazionalismo, e trova nella ricerca sul campo un appiglio e un riparo contro il rischio di generalizzazioni a cui le teorie culturaliste la espongono. La geografia – argomenta Katharyne Mitchell – è l'unica disciplina capace di tenere insieme

¹¹ Sulla storia dei rapporti fra fenomenologia e geografia cfr. *infra* pp. 171-2.

teorie e pratiche della mobilità e di ancorare le une e le altre alla materialità dei luoghi e dei contesti (Mitchell, 1997, pp. 109–10). Solo se immersi in un costante lavoro di ricerca sul campo movimenti, ibridazioni e marginalità possono rafforzare il discorso geografico sul transnazionalismo e aprire alla costruzione di nuove prospettive di azione politica (Mitchell, 1997, p. 112).

Su un terreno analogo si posiziona anche la geografa statunitense Jennifer Hyndman con il suo progetto per una geopolitica della mobilità¹² (Hyndman, 1997, 2012). “Theorizing mobility – dichiara in apertura di *Border Crossings* – begins with people’s stories and histories of migration” (Hyndman, 1997, p. 149). Comincia così una fra le più lucide ricognizioni nelle geografie della mobilità e nel complesso intreccio di variabili che le sostiene. Gli aspetti economici e finanziari, spesso trascurati nelle analisi di *traveling theorists* come James Clifford e Arjun Appadurai, tornano ad avere un ruolo cruciale nella costruzione e nel riconoscimento delle geometrie di potere che intervengono nelle migrazioni e che producono differenze al loro interno (Hyndman, 1997, pp. 150–4). È per queste ragioni che la geopolitica della mobilità non può permettersi di rimanere slegata dalla specificità dei contesti. Il campo scelto da Jennifer Hyndman è un campo complesso, dove spazi e attori radicalmente differenti si incrociano, dando luogo a due geografie della mobilità molto distanti l’una dall’altra. I luoghi in questione sono la città svizzera di Ginevra, uno dei principali nodi dei flussi umanitari, e il Corno d’Africa, con la sua lunga e drammatica storia di colonizzazioni e migrazioni. È all’incrocio di questi due luoghi, all’interno del paradosso che la loro frizione finisce col generare, che la mobilità diviene un terreno ben più contestato e complesso di quanto le teorizzazioni di impronta culturalista lasciassero intendere. Se gli aiuti umanitari provenienti dall’Europa si muovono all’interno del Corno d’Africa con straordinaria facilità, attraversando stati e confini, le persone alle quali quegli

¹² Nel suo testo *Managing Displacement. Refugees and the Politics of Humanitarianism* Jennifer Hyndman definisce così la propria geopolitica della mobilità e gli scopi per i quali è preposta (Hyndman, 2000, p. 189): “To analyze the conditions and subjects of displacement in a more comprehensive framework, I have introduced the concept of a trans-national politics of mobility. Uneven access to mobility is shaped not only by refugee status but also by relations of gender, socioeconomic status, and location. The geopolitics of mobility outlined earlier attempts to move beyond the binary geopolitical division of North and South and the outdated categories of First, Second, and Third Worlds to theorize unequal power relations in a transnational context. The politics of mobility apply not only to individual refugees but also to the positioning of hegemonic countries and regional blocks in relation to poorer, and arguably less-stable, areas.”

aiuti sono destinati rimangono invece intrappolate nell'immobilità dei campi e delle frontiere che li racchiudono (Hyndman, 1997, p. 173). Due geografie della mobilità distinte ma interrelate si scontrano su una scena ricostruita con lucidità e precisione da Jennifer Hyndman, mostrando non soltanto quali complesse costellazioni di potere possano nascondersi dietro migrazioni umane e viaggi umanitari, ma anche quali strumenti e quali possibilità la ricerca possa concretamente offrire per individuarle e combatterle.

All'interno della geopolitica della mobilità non c'è fatto di dislocazione che possa prescindere dalle relazioni di potere, locali e contingenti, che in vario modo vi si proiettano (Hyndman, 2000, p. 20):

“Human displacement does not occur in neutral spaces, reducible to particular places and void of political meaning. Histories of conflict and antagonistic but spatially contingent relations of power are often what force people to move from their homes in the first place. Equally, histories of domination and uneven geographies of power and influence shape the directions in which displaced people move.”

Nessuna dislocazione umana ha luogo in uno spazio neutro e apolitico. Nelle origini e nelle pieghe di ogni percorso sono iscritte, infatti, storie di dominazione e geografie di potere dalla cui comprensione dipende non soltanto l'efficacia delle analisi ma anche il successo di ogni possibile intervento. Come il transnazionalismo di Katharyne Mitchell, anche la geopolitica della mobilità proposta da Jennifer Hyndman porta il movimento su un terreno marcatamente politico, ancorandolo ai corpi, ai contesti e a tutto quel che dalla provvisorietà e dalla contingenza di questi incroci deriva.

Una forte impronta politica contrassegna anche il progetto di ripensamento della dimensione urbana messo a punto nel 2001 da Ash Amin e Nigel Thrift. Il loro *Città. Ripensare la dimensione urbana* (Amin & Thrift, 2005) contiene la proposta di una nuova teoria urbana all'interno della quale alla mobilità è assegnato un ruolo decisivo. Fra le dichiarazioni di intenti che aprono il volume si legge (Amin & Thrift, 2005, p. 25):

“Evitiamo deliberatamente una trattazione di tipo essenzialista perché riteniamo che, considerate le molteplici dinamiche del mondo urbano, non sia possibile teorizzare la città come un complesso di strutture portanti; rivolgiamo dunque l’attenzione a un punto di vista per cui la città è un luogo di mobilità, flusso e pratiche quotidiane che deve essere letto a partire dai suoi schemi fenomenologici ricorrenti.”

La città di Amin e Thrift è anzitutto luogo di mobilità. Il suo senso non è più confinabile entro un insieme di forme e strutture, scorrendo piuttosto fra le maglie di una rete mobile fatta di flussi e di pratiche in costante divenire. L’insopprimibile dinamismo della città contemporanea si riverbera naturalmente anche sulla scelta delle metafore che accompagnano lo studio di questo nuovo urbanesimo. La *flânerie* di discendenza benjaminiana e la ritmanalisi di Henri Lefebvre divengono così due appigli fondamentali per pensare il cambiamento urbano e per rinnovare le categorie che dovranno sostenerne le teorizzazioni (Amin & Thrift, 2005, pp. 28–43). Ma il nuovo assetto urbano non intacca soltanto le pratiche di interpretazione e di rappresentazione della città contemporanea, estendendosi anche ai modi in cui concretamente la abitiamo, alle pratiche di partecipazione o contestazione che mettiamo in atto al suo interno ma soprattutto alle possibilità di azione politica che essa dischiude (Amin & Thrift, 2005, pp. 212–4). La città di Amin e Thrift viene vista – e vissuta – come “un rapido movimento di pensiero e di pratiche”, in cui interazioni inaspettate e ininterrotte trasformazioni impongono tanto a chi la abita quanto a chi cerca di studiarla un continuo sforzo di invenzione ed una lucida capacità di improvvisazione (Amin & Thrift, 2005, p. 215). Se la città diventa mobile, è lungo i suoi flussi e i suoi canali che bisogna allora creare nuovi spazi per l’agire politico¹³.

¹³ La necessità di un ripensamento della dimensione urbana a partire dal movimento dei migranti che quotidianamente la attraversano e la significano è uno dei nodi attraverso i quali si articola il progetto scientifico e politico in cui è da alcuni anni impegnata la geografia culturale palermitana. È all’interno di questo progetto che si inserisce la recente pubblicazione di due volumi dal titolo *La città cosmopolita* ad opera di Vincenzo Guarrasi e Giulia de Spuches (Guarrasi, 2012, de Spuches, 2012).

Quando Tim Cresswell comincia a pubblicare i propri lavori sulla *geographical mobility*, interviene su un terreno per nulla estraneo alla questione della mobilità e ai suoi decisivi risvolti politici. Le voci che abbiamo scelto di includere in questa premessa sono solo una selezione pensata allo scopo di stemperare l'effetto di assoluta novità che spesso si accompagna ai *turn* e ai *trend* che sempre più di frequente segnano l'andamento della produzione scientifica e culturale. Sebbene la mobilità non abbia mai trovato in campo geografico un'esplicita tematizzazione che provasse a uscire dalla ferrea logica della localizzazione, sarebbe un grave errore prospettico pensare che nulla sia accaduto prima della sua definitiva affermazione. Al di là di parole-chiave, investimenti editoriali e monografie di successo, infatti, ci sono ricerche e studi che non soltanto non possono essere ignorati ma senza i quali forse anche la storia recente delle *geographical mobilities* dovrebbe essere riscritta diversamente. È a partire da questo retroscena, allora, che la riflessione di Tim Cresswell può divenire luogo di nuove e diverse risonanze.

Geografi on the move: Tim Cresswell e la geographical mobility

È all'interno di uno scenario già densamente strutturato che intorno alla fine degli anni Novanta il geografo inglese Tim Cresswell dà avvio ad un'articolata riflessione che in poco tempo rimetterà il movimento al centro della scena geografica, non soltanto anglosassone. L'operazione culturale messa in atto da Cresswell prende le mosse dalla constatazione di un forte scompenso all'interno del dibattito geografico e delle ricadute teoriche che questo nel tempo ha comportato. I geografi, impegnati a studiare luoghi, tracciare confini e perimetrare aree, hanno da sempre, più o meno consapevolmente, schiacciato il movimento sulle posizioni che lo comprendono, trattandolo alla stregua di un accidente per i luoghi, una forza che li lega, li attraversa o li trasgredisce. L'osservazione di questo problematico assetto disciplinare offre lo spunto per alcune decisive questioni (Cresswell, 2006, p. 3):

“What is not “geographical” (both in real world and disciplinary terms) about things and people on the move? Why is geography equated with fixity and stasis? Mobility is just as spatial – as

geographical – and just as central to the human experience of the world, as place.”

Contrariamente a luoghi, spazi e paesaggi, la mobilità non è mai riuscita a conquistare uno statuto geografico autonomo, rimanendo sempre sostanzialmente ai margini di una disciplina saldamente ancorata alla fissità delle sue categorie. È a partire dal riconoscimento di questa gerarchia sommersa che si impone allora la costruzione di una teoria della mobilità che costringa ad un ripensamento radicale delle categorie geografiche e che rimetta in discussione gli equilibri che le sostengono.

Forse proprio per via della funzione contrastiva che la anima, la *mobility theory* di Cresswell appare regolata da un forte impulso classificatorio, che conferisce alla riflessione un impianto estremamente strutturato, all'interno del quale questioni terminologiche, tassonomie e suddivisioni tipologiche trovano ampio spazio. Così, anche dietro al termine intorno al quale viene fatto gravitare l'intero ragionamento si annida un complesso di scelte e di motivazioni che viene immediatamente esplicitato. Viaggi, nomadismi, migrazioni, esili sono tutte metafore che implicano un certo coinvolgimento col potere, ciascuna secondo modalità del tutto peculiari. La mobilità (*mobility*), al contrario, è legata al potere da una relazione che non è necessaria o contingente ma generica e insopprimibile, fatto che la rende di gran lunga preferibile ad altre espressioni forse più suggestive ma certamente meno inclusive (Cresswell, 2001, pp. 19–20). La questione terminologica permette così a Cresswell di mettere in atto una precisa strategia teorica. La mobilità non si oppone affatto alle altre figure che, come abbiamo visto, hanno variamente attraversato il dibattito culturalista sul tema, non cerca di metterne in discussione il valore politico né di conquistare una posizione esclusiva. Affermando infatti il maggior grado di genericità implicato nel termine mobilità, Cresswell aggira la competizione o, per meglio dire, la sussume all'interno del proprio discorso, riportando entro l'orizzonte delle *mobilities* non soltanto tutte le figure peculiari che si sono contese uno spazio di affermazione nel campo delle topografie della dislocazione ma anche il dibattito che da queste battaglie per l'immaginario è

scaturito. La mobilità permette di segnare uno scarto rispetto a tutto questo, e di racchiuderlo così fra le sue maglie¹⁴.

La seconda distinzione terminologica è ricavata invece per opposizione. La coppia messa a fuoco vede in questo caso da una parte la mobilità (*mobility*), dall'altra il movimento (*movement*). Se al movimento è associato un puro fatto di dislocazione, la mobilità si carica invece dei significati culturali, sociali e politici che ogni dislocazione chiama inevitabilmente in causa. La differenza è precisata attraverso il ricorso ad una puntuale analogia geografica: fra movimento e mobilità intercorre la stessa relazione che lega la localizzazione (*location*) al luogo (*place*). Laddove il primo termine è teorico e astratto, il secondo è imbevuto di significato e di potere (Cresswell, 2006, pp. 2–4). In due sole mosse Cresswell ritaglia intorno alla mobilità uno spazio capace non di rimuovere gli altri termini che potrebbero entrare in competizione con essa ma di racchiuderli sotto la propria presa. Tutti, infatti, finiscono col divenire possibili declinazioni della mobilità e contribuiscono a definire con maggiore precisione il campo di azione del concetto dal quale in vario modo discendono. In questa logica il movimento diventa un necessario contrappunto teorico, che precisa e rafforza la complessità della *mobility*, sottraendola alle accuse di astrazione che potrebbero colpirla.

Se la mobilità travolge il sapere geografico, ciascuna delle categorie che lo compongono è chiamata ad una rivisitazione così radicale da investire anche le parole che le denotano, trasformandole dall'interno. È in questo scenario che si inserisce la suggestiva proposta di Tim Cresswell e Peter Merriman, i due geografi che nel 2011 provano a portare il dialogo fra la geografia e il *new mobilities paradigm* sul terreno delle pratiche, degli spazi e dei soggetti implicati in ogni esperienza della mobilità (Cresswell & Merriman, 2011). Nella loro introduzione anche la triade geografica per eccellenza viene drasticamente mobilitata (Cresswell & Merriman, 2011, p. 7):

¹⁴ Le ragioni che portano Tim Cresswell a concentrarsi sulla *mobility* vanno al di là della pura questione terminologica, offrendo il terreno per mettere a punto una precisa strategia teorica. Del resto, il senso politico che l'invenzione e il ricorso alle metafore racchiudono è stato esplicitamente tematizzato dallo stesso Cresswell in un articolo sulle metafore della dislocazione intitolato *Weeds, Plagues, and Bodily Secretions. A Geographical Interpretation of Metaphors of Displacement* (Cresswell, 2010b). Su questo fronte il ruolo dei geografi sembra essere per Cresswell decisivo: "Indeed, by critiquing and transforming established metaphors or by suggesting new ones, geographers might provide alternative and more provocative ways of thinking and acting in space."

“Rather than think of places or landscapes as settings, surfaces or contained spaces through and across which things move, it is perhaps more useful to think about the ongoing processes of «spacing», «placing» and «landscaping» through which the world is shaped and formed.”

Spazi, luoghi e paesaggi non possono essere messi al riparo dai cambiamenti che la rinnovata attenzione per la mobilità impone in campo geografico. Non si tratta allora soltanto di ripensarne i contenuti, di affermare cioè il carattere processuale e performativo di ciascuna di queste categorie. Il movimento, infatti, non risparmia la forma stessa delle parole, insinuandosi nello spazio lessicale e inscrivendo sulla pelle di concetti e categorie la sua inesauribile forza dinamica. *Spacings*, *placings* e *landscapings* diventano così la versione mobile, instabile e processuale attraverso cui rimettere letteralmente in moto il pensiero e il lessico geografico.

Questioni terminologiche e immaginari metaforici costituiscono solo uno dei piani attraverso i quali la teoria della mobilità viene articolata. Il secondo fronte su cui Cresswell impegna la sua *mobility* poggia sulla costruzione di una prospettiva storica a partire dalla quale osservare i cambiamenti che la mobilità e i suoi significati hanno subito nel corso del tempo. Ma l'ordinata ancorché superficiale successione che accompagna la storia della mobilità attraverso l'età feudale e la modernità, non appena approda alla contemporaneità, subisce una significativa battuta d'arresto (Cresswell, 2006, pp. 9–24). Qui, infatti, la linea di progressione sembra sdoppiarsi e confluire in due filoni di pensiero distinti e contrapposti, che largo seguito avrebbero avuto nella letteratura scientifica sull'argomento. Due metafisiche, l'una sedentaria l'altra nomade, si scontrano così sul terreno della mobilità, ciascuna caratterizzata da una peculiare visione del movimento e delle sue implicazioni sul piano culturale e politico. Il percorso proposto da Cresswell per la metafisica della sedentarietà incrocia ambiti disciplinari differenti, trovando solidi puntelli nei padri dei *Cultural Studies* Raymond Williams e Richard Hoggart, nella scuola sociologica di Chicago e, naturalmente, nella geografia e nella scienza spaziale (Cresswell, 2006, pp. 26–38). Quel che tiene insieme le

riflessioni e i testi passati in rassegna è per Cresswell un comune approccio alla questione della mobilità. Il movimento è per ciascuno di questi autori una possibile minaccia, una forza, cioè, capace di alterare l'ordine delle culture, delle società o dei luoghi.

La seconda metafisica che sfila sotto gli occhi del lettore è caratterizzata da una visione della mobilità di segno radicalmente opposto. Il pensiero nomade, che trova nella riflessione di Gilles Deleuze e Felix Guattari uno snodo cruciale, ha in vario modo attraversato le scienze antropologiche e sociali, gli studi postcoloniali e quelli letterari, mettendo in discussione il più radicato approccio sedentarista. Un posto in questa storia trovano i viaggi di James Clifford, l'esilio di Edward Said, i paesaggi migratori di Iain Chambers, le tattiche di Michel de Certeau e anche le architetture postmoderne di Bernard Tschumi. È attraverso queste tappe che flussi, dislocazioni e movimenti riescono ad aprirsi una strada che gli era stata a lungo interdetta, contribuendo a riportare la mobilità entro un orizzonte teorico molto diverso rispetto al passato. In questa storia, infatti, la mobilità diviene l'immagine del progresso, della libertà, del cambiamento, ma soprattutto, in linea con il pensiero di coloro che ne hanno segnato l'avvio, della resistenza al potere. La mobilità è in sé trasgressiva: muoversi significa sempre, in un modo o nell'altro, mettere in questione l'ordine in cui siamo confinati¹⁵.

Le due metafisiche che insieme compongono l'ultimo momento della storia critica della mobilità ricostruita da Cresswell impediscono, per ragioni differenti, una corretta comprensione della mobilità e delle implicazioni politiche e ideologiche che in ogni sua rappresentazione sono racchiuse. Entrambe, infatti, offrono un'interpretazione parziale della mobilità, celando ciascuna gli intenti politici che la animano (Cresswell, 2006, p. 55). La mobilità non è una minaccia da evitare né un'azione sovversiva da praticare. I suoi significati sono soggetti alle variazioni del tempo e dello spazio e vengono costantemente negoziati a seconda dei contesti, delle intenzioni, dei posizionamenti. È per queste ragioni che Cresswell sceglie di aprire una terza via e di condurre il proprio discorso in uno spazio di mezzo, che sfugga tanto alla logica del nomadismo quanto a quella della sedentarietà, per mettersi sulle

¹⁵ Per una discussione sulle interazioni tra mobilità e potere cfr. *infra* pp. 218-27.

tracce materiali delle pratiche e delle rappresentazioni che, di volta in volta e di luogo in luogo, intorno alla mobilità sono state costruite. Lungo questa via troveranno spazio i corpi in movimento ritratti nelle fotografie di Eadweard Muybridge e quelli dei ballerini nelle prime sale da ballo importate dagli Stati Uniti in Gran Bretagna, le mobilità dibattute dalla Corte Suprema americana a cavallo fra il XIX e il XX secolo e quelle che hanno legato le sorti del movimento per il suffragio universale da una sponda all'altra dell'Atlantico nei primi anni del Novecento, dando luogo ad un viaggio composito attraverso alcune delle geografie della mobilità che hanno attraversato la storia della modernità occidentale. Quel che guida il percorso e ne tiene insieme le tappe è una visione della mobilità ad un tempo simbolica e materiale, sempre in equilibrio fra i corpi e le loro rappresentazioni (Cresswell, 2006, p. 5):

“Mobile people are never simply people – they are dancers and pedestrians, drivers and athletes, refugees and citizens, tourists or businesspeople, men and women. This book is about the interface between mobile physical bodies on the one hand, and the represented mobilities on the other. To understand mobility without recourse to representation on the one hand or the material corporeality on the other is, I would argue, to miss the point.”

Ogni discorso sulla mobilità deve saper mettere in tensione la materialità dei corpi e il simbolismo delle rappresentazioni, intrecciare gli uni alle altre e provare a comprendere quali significati culturali e politici scaturiscono dalla loro frizione. La mobilità si innesca sempre a livello dei corpi ma non si esaurisce in essi. Una complessa trama di variabili entra simultaneamente in gioco, mobilitando immaginari, rappresentazioni, significati e rimettendone in discussione gli assetti. Nella mobilità, infatti, le pratiche culturali trovano non soltanto espressione ma inedite possibilità di produzione e cambiamento (Cresswell, 2006, p. 5).

La pubblicazione di *On the Move*, nel 2006, proietta gli studi sulla mobilità al centro del dibattito geografico anglosassone, intercettando così il richiamo alla mobilità lanciato negli stessi anni dalle scienze sociali e dal centro di ricerca di Lancaster. Il *mobility turn* permette infatti ai geografi di rafforzare il

discorso sulla mobilità e di garantirgli uno spazio di maggiore visibilità rispetto al passato. Programmi di ricerca, investimenti editoriali, convegni e borse di studio sul tema accrescono nel giro di poco tempo il circuito delle *geographical mobilities*, consolidandone il successo e garantendogli piena legittimità accademica. I geografi della mobilità cominciano così a dialogare col *new mobilities paradigm* e ad accoglierne gli esiti fra le proprie linee di ricerca. Porta la firma di Alison Blunt, la geografa londinese le cui ricerche hanno in vario modo incrociato studi di genere, postcoloniale e politica del domestico (Blunt & Dowling, 2006; Blunt, 2011), la più attenta ricognizione delle possibili intersezioni fra l'emergente *new mobilities paradigm* e la geografia culturale (Blunt, 2007). Secondo Alison Blunt, la geografia, con i suoi articolati studi su mobilità, transnazionalismo e diaspora, è in grado di offrire una prospettiva sulla mobilità che sia fortemente “embodied, embedded and grounded” (Blunt, 2007, p. 8), capace cioè di ancorare il discorso ai corpi, alle pratiche e al campo in cui gli uni e le altre hanno materialmente luogo.

Qualche anno più tardi sarà lo stesso Tim Cresswell ad inscrivere la propria politica della mobilità nell'orizzonte del *new mobilities paradigm* e degli studi che ad esso si ricollegano. In apertura del suo *Towards a politics of mobility* (Cresswell, 2010a), riprendendo la celebre osservazione di Bruno Latour a proposito della *actor network theory*, Cresswell sottolinea come vi siano solamente tre problemi con l'espressione *new mobilities paradigm*, e sono i termini “new”, “mobilities” e “paradigm”. Innanzitutto, il paradigma a cui fanno riferimento gli studiosi della mobilità – spiega Cresswell – non va in alcun modo confuso con la sua versione kuhniana. La rivoluzione in atto non cancella le categorie del passato, ma al contrario assegna loro un diverso ruolo e un diverso peso dentro il nuovo assetto teorico. Per chiunque prenda sul serio la questione della mobilità, infatti, i *moorings* hanno la stessa importanza delle *mobilities*: sarebbe impossibile pensare gli uni senza le altre. Il secondo punto riguarda l'elemento di novità a cui i teorici della mobilità si richiamano. Sarebbe un errore guardare al movimento come ad un nuovo oggetto di indagine, perché significherebbe ignorare i numerosi studi che le singole discipline hanno dedicato all'argomento in passato. È altrove allora che bisogna cercare le ragioni dell'innovazione apportata dai *Mobilities Studies* (Cresswell, 2010a, p. 18):

“Despite all the caveats above, there clearly is something «new» about the ways mobilities are being approached currently that distinguishes them from earlier accounts of movement, migration and transport [...]. If nothing else, the «mobilities» approach brings together a diverse array of forms of movement across scales ranging from the body (or, indeed parts of the body) to the globe. [...] Mobility studies have begun to take the actual fact of movement seriously.”

Al di là di un approccio e di un'attenzione inediti al tema della mobilità, la profonda ragione di novità sembrerebbe per Cresswell essere racchiusa nell'invenzione di un campo capace di tenere insieme forme anche molto diverse di mobilità, che possono intervenire tanto a livello dei corpi quanto su scala globale. È nella possibilità di racchiudere entro l'orizzonte delle *mobilities* ricerche che altrimenti sarebbero rimaste confinate entro i propri confini disciplinari che il *new mobilities paradigm* segna uno scarto decisivo rispetto al passato. Ancora una volta all'eterogeneità è assegnato un valore a cui gli studiosi di mobilità non intendono in alcun modo rinunciare.

La critica mossa da Cresswell al *new mobilities paradigm* finisce in realtà col rivelarsi una strenua (auto)difesa della legittimità accademica di un campo di studi che non si limita ad attraversare le discipline esistenti ma che aspira piuttosto ad inventare una nuova disciplina, dotata di uno statuto scientifico autonomo e capace di attrarre a sé forze e investimenti da altri campi del sapere. Come le idee e le teorie in viaggio di Edward Said (Said, 1983), anche il *mobility turn*, all'indomani della sua proclamazione, ha cominciato a muovere da un luogo all'altro, attraversando confini geografici¹⁶ e disciplinari. È

¹⁶ La geografia anglosassone non è l'unica ad aver aperto la strada al *mobility turn*. In Svizzera, ad esempio, intorno all'università di Neuchâtel è stato creato nel 2008 *MOVE. Mobility Research*, un network interdisciplinare che raccoglie diverse università e dipartimenti intorno al tema della mobilità (Klauser, Piguet, Crot, & Söderström, 2012; Söderström & Crot, 2010). Gli studi sulla mobilità in Francia sembrano invece gravitare intorno all'esperienza del *Mobile Lives Forum*, il *transinstitute* creato nel 2011 dal SNCF e impegnato a costruire nuove forme di vita mobili e sostenibili per il futuro. La geografia culturale italiana, infine, non ha ancora dato concreti segnali di ricezione del *mobility turn*. Non è un caso, infatti, che al convegno internazionale sulla mobilità organizzato nel luglio del 2013 dal *Cosmobilities Network* presso l'Università di Cagliari la partecipazione dei ricercatori italiani sia stata nettamente minoritaria. È in questa occasione che il geografo Ugo Rossi e la sociologa Giuseppina Pellegrino ai quali era stata affidata una relazione di

all'interno di questa serie di dislocazioni di cui non è sempre facile ricostruire le tracce che la teoria della mobilità ha subito trasformazioni ora impercettibili ora decisive, disseminandosi in modi e forme che sarebbe difficile cercare di ricomporre. La geografia anglosassone non si è semplicemente limitata ad accogliere la mobilità fra le proprie linee di ricerca. Qui come altrove, infatti, la *mobility theory* si è trovata a reagire su un terreno già estesamente definito, che intorno alla questione della mobilità aveva negli anni costruito una riflessione densa, articolata e peculiare. Muovendo da una disciplina all'altra, le *mobilities* dei sociologi di Lancaster vengono travolte da intensi processi di risignificazione, e trovano nella loro traslazione geografica uno spazio non soltanto di risonanza ma forse addirittura di distorsione. Le costellazioni geografiche della mobilità (Cresswell, 2010a, pp. 19–20), infatti, sembrano essere marcate da un forte richiamo a due elementi che conferiscono loro un certo grado di peculiarità e che segnano uno scarto rispetto al loro corrispettivo sociologico. Il primo tratto tipicamente geografico riguarda lo stretto legame che le ricerche sulla mobilità intrattengono con il campo e con la specificità dei singoli contesti. Osserva a questo proposito Katharyne Mitchell (Mitchell, 1997, p. 110):

“Theorizing global processes with new conceptual tools enables alternatives to the «globalization-from-above» model. But without «literal» empirical data related to the actual movements of things and people across space, theories of anti-essentialism, mobility, plurality and hybridity can quickly devolve into terms empty of any political efficacy. It is geographical context, and thus geography as a discipline that is best placed to force the literal and epistemological understandings of transnationalism to cohere.”

La ricerca sul campo permette di ancorare le teorie della mobilità alla materialità dei contesti e dei corpi che li abitano. È questo ancoraggio, infatti, il solo che possa garantire a categorie e concetti di non svuotarsi di ogni efficacia

apertura sul *mobility turn* in Italia hanno iniziato il loro intervento con la constatazione di un'assenza a partire dalla provare ad immaginare uno scenario potenziale per i *Mobilities Studies* italiani.

politica. In questo senso il ruolo della geografia diventa decisivo: essa è chiamata a immergere il pensiero nella specificità dei contesti e a preservarne così il senso politico. È solo sul campo, infatti, che la teoria può dare luogo a forme concrete di azione politica.

Forse anche in ragione del loro stretto legame con luoghi e contesti, le *mobilities* geografiche sembrano in effetti marcate da un più vivo richiamo alla dimensione del politico. “Mobility is inherently political” – proclama Jennifer Hyndman sull’onda di Doreen Massey e dello stesso Tim Cresswell a sostegno del suo progetto per una geopolitica della mobilità (Hyndman, 2012, p. 248). Ed è proprio Cresswell ad insistere con forza su questo punto, sottolineando in più occasioni come siano imbrigliati in precise dinamiche di potere non soltanto il movimento ma anche da un lato le sue rappresentazioni, vale a dire i modi in cui la mobilità viene costruita nei discorsi e nelle retoriche, dall’altro le pratiche concrete attraverso le quali viene materialmente esperito (Cresswell, 2010a, pp. 21–2). Un corpo che si muove – proprio come un corpo che prende posizione – è un corpo politico, immerso in una trama di significati e di poteri, dove ogni dislocazione, anche la più impercettibile, può produrre effetti inaspettati sul reale.

La geografia culturale ha agganciato i discorsi sulla mobilità da un lato al campo, coi suoi corpi e le sue pratiche singolari, dall’altro al politico e all’intreccio di rappresentazioni e di significati che ne scaturiscono. Ma c’è un terzo gancio che è chiamato a reggere la teoria del movimento che cercheremo di costruire nelle prossime pagine. Ed è un gancio che più che sostenere il peso del nostro discorso, finirà col conferirglielo.

Pensare il movimento per restare al mondo

“L’ingente spostamento migratorio generato dalle guerre, dal colonialismo e dalla decolonizzazione, da rivoluzioni politiche ed economiche o da fattori tanto devastanti come la fame, le pulizie etniche e altre più generali forme di esercizio brutale del potere, rappresenta a mio avviso l’evento più significativo degli ultimi tre decenni. (Said, 2008, p. 10)”

Nella prefazione alla raccolta di interventi scritti durante il suo periodo di insegnamento alla Columbia University di New York, Edward Said individua nelle migrazioni l'evento più significativo del nostro tempo. Il mondo contemporaneo è ininterrottamente attraversato da una moltitudine di uomini e donne – esuli, rifugiati, apolidi, migranti – che con i loro corpi vi inscrivono storie di viaggi e di spostamenti. È in questi corpi e in questi viaggi che è racchiuso il senso delle radicali trasformazioni che oggi ridisegnano – o forse sfaldano – il profilo delle nazioni e che nella città, nelle sue dinamiche abitative e lavorative, nella composizione dei suoi quartieri e nella ridefinizione dei suoi centri, trovano il proprio scenario privilegiato. La dislocazione, che sia di piccola o larga scala, forzata o volontaria, portata a termine o ancora incompiuta, traccia nuovi profili sulla superficie del mondo, innestando l'altrove fra le pieghe del medesimo.

I corpi di migranti, rifugiati, esuli e apolidi non investono tuttavia solamente i centri e le frontiere, le città, le strade o le case. Ci sono anche altre, decisive, topografie che sono oggi chiamate a rimettere radicalmente in discussione i propri assetti. Migrazioni, viaggi e dislocazioni, infatti, si infrangono anche sugli ordinamenti giuridici e sulle pratiche politiche, sulla produzione culturale e su quella scientifica, sulle rappresentazioni, sui saperi e, più in generale, sul nostro modo di pensare il mondo e di abitarlo. Che si scelga di assistervi o di voltargli le spalle, di prendervi parte o di opporgli resistenza, il cambiamento è già in atto e non c'è nulla che si possa fare per arrestarlo. Non rimane allora che aprirsi all'evento e assumersi la responsabilità – e forse anche il rischio – dei suoi contraccolpi. Perché praticare l'accoglienza non significa semplicemente aprire il proprio spazio all'evento dell'altro, ma esser pronti a mettere in questione questo spazio e tutto ciò che in vario modo lo compone.

Se ad oltre vent'anni di distanza le riflessioni proposte da James Clifford quel giorno al campus dell'università dell'Illinois si sono tradotte in un appello decisivo per le scienze della cultura, un altro, più urgente, appello è contenuto in ciascuno dei corpi che oggi decidono di mettersi in viaggio, reclamando con forza il proprio insopprimibile diritto alla mobilità. Corpi che percorrono spazi, spazi che si imprime sui corpi, e che scorrendo al loro interno vi lasciano una traccia in forma di memoria. Imbarcazioni che collassano nei mari, container

che si affollano ai confini delle nazioni, rotte spezzate e viaggi sospesi, suggeriscono il senso di un'epoca in cui la dislocazione è ancora inevitabilmente intrecciata ai suoi drammatici risvolti. È all'interno di questo scenario di movimenti e trasformazioni che si configura la sfida a cui la geografia culturale è oggi chiamata. Se il mondo diventa un immenso luogo di passaggio, segnato e significato dai percorsi e dalle storie di chi lo attraversa, i geografi non possono più tenere il movimento ai margini della propria riflessione, confinato dentro un'inflessibile logica della localizzazione. Perché la geografia non perda il suo contatto col mondo e non divenga un sapere anacronistico, è necessario allora costruire una teoria del movimento che non soltanto si affianchi agli oggetti tradizionali del suo sapere ma che li perturbi dall'interno, che ne destabilizzi le categorie, riscrivendone definizioni e rapporti. Spazi, luoghi e paesaggi devono così aprirsi al movimento e rinegoziare ruoli e posizioni all'interno di equilibri radicalmente trasformati. Pensare il movimento per restare al mondo: è questa la sfida a cui la geografia culturale non può oggi più sottrarsi.

In questo capitolo abbiamo visto come il movimento sia stato e continui ad essere al centro di un terreno sul quale voci e storie differenti si incrociano e si scontrano, dando vita ad un fitto intreccio di discorsi e posizionamenti differenti e irriducibili. Il percorso che cercheremo di costruire lungo le pagine che verranno si muove su questo instabile terreno, al crocevia di tre strade che hanno già dato luogo in tempi recenti ad altre complesse forme di convergenza. Il forte richiamo al movimento che arriva dal fronte dei *Mobilities Studies* incrocerà il campo degli Studi Culturali, in un confronto aperto tanto con le recenti teorie che ne compongono la costellazione quanto con le genealogie filosofiche che le sostengono. La geografia culturale rappresenterà invece l'orizzonte di senso in cui questi incroci e questi scarti avranno concretamente luogo, nella profonda convinzione che solo costruendo immaginazioni geografiche differenti e alternative potremo sforzarci di inventare una nuova geografia e, forse, un mondo nuovo.

In un saggio pubblicato per la prima volta nel 1995 e dedicato all'intreccio di storia, letteratura e geografia, Edward Said porta all'attenzione del lettore un'irrinunciabile occasione di cambiamento (Said, 2008, p. 523):

“Ma se invece il mondo fosse cambiato così drasticamente da consentirci oggi, forse per la prima volta nella storia, una nuova coscienza geografica, decentrata e/o multicentrica, restituendoci la consapevolezza di un mondo non più confinato nei compartimenti stagni dell’arte, della cultura e della storia, ma mischiato, confuso, vario, complicato dalla nuova e complessa mobilità delle migrazioni, da nuovi stati indipendenti, da nuove culture emergenti?”

Flussi di uomini e donne attraversano il mondo, lo riempiono e lo significano con i loro spostamenti, provocando la perdita o la moltiplicazione dei centri, fisici e simbolici, intorno ai quali il sapere si è fino a questo momento organizzato. Decentrata o multicentrica, la nuova coscienza geografica deve adattarsi ad un mondo all’interno del quale le frontiere e i margini acquistano una paradossale centralità, per effetto di un dinamismo che sempre ha segnato la storia dell’uomo ma che oggi più che mai ne racchiude il senso. Se il mondo sfugge a luoghi e frontiere, anche lo spazio eccede le rappresentazioni all’interno delle quali ne abbiamo confinato il senso.

Una nuova coscienza geografica si insinuerà fra le pieghe della rappresentazione dominante, dando luogo ad una contro-storia fatta di immaginazioni geografiche alternative, dissonanti e irriducibili. La geografia critica della dislocazione che vogliamo costruire lungo la strada, però, intende marcare uno scarto rispetto alle teorie della mobilità che oggi affollano il panorama accademico ed editoriale. Al suo interno, infatti, merci, capitali, trasporti e informazioni non troveranno spazio se non in funzione accessoria e contingente. Perché è solo nel corpo che il discorso sul movimento può trovare un appiglio di senso ed è solo a partire da un corpo, anzi dai corpi, che lo spazio può essere efficacemente reinventato.

CAPITOLO 2

GEOGRAFIE DI PASSAGGIO

CORPI, SPAZIATURE, ALTERAZIONI

Espaçons.

J. Derrida

Appelli migranti

Per una conversione etica dello spazio

Parigi, 27 Dicembre 1995

Il 27 dicembre 1995, a pochi giorni dalla morte, si svolgono presso il cimitero parigino di Pantin i funerali di Emmanuel Lévinas. Fra i discorsi che hanno luogo in quell'occasione, uno in particolare conserva ad un tempo la traccia di un'opera, eco di quel che è stato, e il prolungamento dei suoi esiti, appello per quel che è ancora da venire. *Addio*¹⁷ – l'allocuzione pronunciata da Jacques Derrida quel giorno al cimitero di Pantin – è in questo senso luogo di risonanza e di differimento: racchiude una testimonianza e non cessa di proiettarla in avanti, al di là dei confini dell'opera – e della vita – che la contenevano.

Il pensiero di Emmanuel Lévinas è per Derrida anzitutto l'occasione di una ripartenza, l'offerta incessante di un inizio sempre nuovo e mai previsto, un inizio che non parte da sé, ma da altrove (Derrida 1998a, 64):

“Ogni volta che leggo o rileggo Emmanuel Lévinas sono colmo di gratitudine e ammirazione, abbagliato da questa necessità, che non è una costrizione ma una forza estremamente dolce che obbliga non a curvare altrimenti lo spazio del pensiero nel suo rispetto dell'altro, ma ad arrendersi a quest'altra curvatura eteronomica che ci rapporta al tutt'altro (cioè alla giustizia, come afferma da qualche parte all'interno di una potente e formidabile ellissi: il rapporto all'altro, cioè la giustizia), secondo la legge che dunque invita ad arrendersi alla precedenza infinita del tutt'altro.”

¹⁷ Il discorso fu successivamente pubblicato all'interno del volume *Addio a Emmanuel Lévinas* (1998), che raccoglie anche *La parola d'accoglienza*, il testo della conferenza tenuta dallo stesso Derrida in occasione di un convegno organizzato in memoria di Lévinas presso l'anfiteatro Richelieu alla Sorbona a un anno dalla morte.

Il tutt'altro disturba lo spazio del pensiero, lo colpisce e lo piega, incurvandolo. Ogni inizio deve rispondere a questa necessità originaria, a quest'appello discreto ma irreversibile (Derrida, 1998a, p. 65) che sfugge all'esercizio del medesimo e lo eccede da ogni parte, mettendone radicalmente in crisi presupposti e fondamenti. Arrendersi alla precedenza del tutt'altro significa farsi investire da quel che proviene da altrove, da eventi su cui non è possibile esercitare controllo ma ai quali al contempo è impossibile sottrarsi. Se lo spazio del pensiero viene incurvato dall'evento dell'altro, al soggetto non resta che rispondere all'appello, e di farlo dall'interno, mettendo in crisi le articolazioni e i confini di quello spazio, e da lontano, a partire dall'attestazione di un tutt'altro luogo (Derrida, 1998a, p. 66).

Questo luogo, il luogo dell'*estraneo* nelle parole di Bernhard Waldenfels (Waldenfels, 2008, p. 17), non può divenire terreno di appropriazione né campo del sapere. La rinuncia ad ogni forma di controllo è la condizione propria della sua realizzazione. Se il rapporto fra medesimo e altro finisce sempre col ricadere entro una totalità mediabile e simmetrica, nella quale l'opposizione dialettica fra i due termini cela il predominio del medesimo sotto un'apparenza di muta oggettività, la relazione con l'estraneo, non essendo mediata da terzi, è invece segnata da un'insuperabile asimmetria. Il proprio scava una preferenza nella differenza, si costituisce nel suo stesso atto di definizione (Waldenfels, 2008, p. 30). L'estraneo è allora quel che si trova al di là dei confini del nostro corpo, individuale o sociale. È l'extra-ordinario perché oltrepassa i limiti del nostro ordine e lo sconvolge, è l'impossibile perché eccede lo spazio delle possibilità esistenti, scardinandolo con la sua stessa presenza (Waldenfels 2008, pp. 63-4).

Se l'estraneo resiste ad ogni tentativo classificatorio e non si lascia in alcun modo integrare nell'ordine del medesimo, pena la sua distruzione, quali possono essere allora le modalità di relazione con esso? Come può articolarsi lo spazio che si apre fra i due al di fuori di un rapporto di dominazione che finisca col ridurre un termine all'altro? La direzione suggerita da Waldenfels è tracciata nella sfera del *pathos*, o meglio nella tensione che si instaura fra *pathos* e responsività. L'esperienza dell'estraneo è per Waldenfels un evento, ma un evento di tipo particolare, perché non è solo qualcosa che accade, ma

sempre qualcosa che accade a qualcuno (Waldenfels, 2008, p. 51): il soggetto è investito da fatti, azioni o discorsi che partono da altrove, e che lo pongono in una condizione di affezione nei confronti dell'estraneità. La dimensione patica nella quale Waldenfels iscrive l'esperienza dell'estraneo mette radicalmente in discussione una delle dicotomie fondative del pensiero occidentale, la distinzione fra soggetto e oggetto, scardinando l'opposizione che ne scaturisce fra atto soggettivo e accadimento oggettivo. Ciò che accade, infatti, non scaturisce dal soggetto, prescinde da ogni sua iniziativa o volontà. Il soggetto, al contrario, è posto in una condizione di passività radicale (Waldenfels, 2008, p. 55), è attraversato e in un certo senso interrotto dall'esperienza dell'estraneo. L'abisso patico in cui si trova, tuttavia, non esaurisce l'esperienza dell'estraneo. Il trauma che ogni evento dell'estraneo arreca al soggetto e l'accoglimento del carico di inquietudine che questo porta con sé non sono che il primo e necessario momento di questa relazione. Il soggetto, infatti, è chiamato a rispondere attivamente all'evento proveniente dal luogo estraneo, ad accogliere quell'appello dell'altrove che lo costringe a rivedere le proprie categorie e ad aprire un nuovo spazio di possibilità, fino ad allora impensato. La risposta all'evento estraneo non appartiene tuttavia all'ordine stesso dell'estraneo. Non è una replica meccanica né una passiva riproposizione di ciò che proviene da un altrove comunque inattingibile. L'estraneità si esprime nella forma di una provocazione originaria, che introduce nel soggetto la possibilità di un momento di creazione straordinariamente produttivo. "Tra domanda e risposta non c'è alcun consenso," – precisa Waldenfels – "questi due elementi urtano l'uno contro l'altro come due sguardi che si incrociano" (Waldenfels 2008, p. 77). La risposta prende sì le mosse dall'altrove ma scava percorsi di deterritorializzazione nel medesimo, nei quali è possibile ravvisare tratti di un'ispirazione estranea. La relazione tra proprio ed estraneo si calibra così fra un'affezione originaria, sulla quale nessuna previsione e nessun controllo possono essere impressi, e una creatività responsiva, che porta il soggetto a riarticolare il proprio spazio di riferimento, in maniera radicale e irreversibile. Nel faccia a faccia con l'estraneo troviamo dunque una decisiva possibilità di ripensamento e di creazione, a condizione di tenere sempre a mente che "noi inventiamo ciò che rispondiamo, ma non ciò a cui rispondiamo, né tantomeno

ciò che conferisce peso al nostro parlare e al nostro agire” (Waldenfels, 2008, p. 78).

Anche sulle riflessioni che si susseguiranno in questo capitolo pesa un altrove che ne ha segnato gli inizi e impresso la direzione. Questo altrove però non possiede nome né confini. Resiste ad ogni chiusura, anzi esiste solo nella sua negazione, perché apre a scenari sempre differenti e plurali. L’altrove nel quale questo discorso cerca di cogliere un orizzonte di senso non si lascia racchiudere in un luogo particolare, perché è iscritto nella forza di un movimento che con intensità sempre maggiore attraversa e significa il mondo in cui viviamo. Questo altrove si trova nei corpi di chi – esule, migrante, rifugiato, apolide – ha lasciato il proprio luogo di origine per raggiungerne di nuovi, si trova nei container che si affollano lungo i confini delle nazioni e nelle imbarcazioni che si spostano da una costa all’altra del Mediterraneo, negli sbarchi e nei respingimenti, nei luoghi di detenzione disseminati alle porte dell’Europa e nell’opacità dei nomi che gli assegniamo, negli attraversamenti e nei passaggi, ma si trova soprattutto sul fondo dei mari e nel mezzo dei deserti, dove in una misura che è a stento possibile immaginare molti di questi viaggi – e vite – si interrompono. L’altrove instabile e plurale prodotto attraverso questi corpi in movimento si infrange non soltanto sui confini delle nazioni, lungo la cinta della fortezza Europa e al suo interno, nelle barriere fisiche, economiche e sociali che inibiscono e controllano i flussi di spostamento, ma colpisce drasticamente anche lo spazio del pensiero, introducendo un elemento di perturbazione fra le sue articolazioni.

Sulla necessità di un ripensamento radicale che trova la sua origine e la sua ragione in un appello proveniente da altrove torna a parlare Jacques Derrida. A un anno di distanza dai funerali di Pantin, nel dicembre del 1996, l’anfiteatro Richelieu alla Sorbona è luogo di una conferenza organizzata dal *Collège International de Philosophie* in memoria di Emmanuel Lévinas. È a Jacques Derrida che viene affidata la relazione di apertura. All’inizio del proprio discorso, significativamente intitolato *Le mot d’accueil*, egli pone un interrogativo sulla possibilità concreta di trovare in un’etica e una politica dell’ospitalità il fondamento per un nuovo spazio, sociale, nazionale, statale o stato-nazionale (Derrida, 1998a, p. 81). La questione, che rimane sospesa lungo l’arco dell’intero ragionamento, può essere sintetizzata in questi termini: può

l'apertura all'altro disturbare il nostro modo di pensare lo spazio al punto da costringerci ad un suo radicale ripensamento? L'altro, infatti, introduce una singolare interruzione nel sé, una sospensione nella continuità rassicurante del proprio ordine (Derrida 1998a, p. 115). Questa interruzione si trasmette ad ogni campo del medesimo, infrangendosi anche sul pensiero in forma di distorsioni, traumi o fratture.

Ad un certo momento della conferenza, il ragionamento di Derrida sembra prendere corpo e toccare la materialità dei luoghi e dei loro attraversamenti. La questione dell'ospitalità, tema fondante nell'opera di Lévinas, si intreccia alla riflessione sulla spazialità, costringendo ad un suo ripensamento (Derrida, 1998a, p. 139):

“[...] ovunque rifugiati di ogni specie, immigrati con o senza cittadinanza, esiliati o espulsi, con o senza documenti, dal cuore dell'Europa nazista alla ex-Jugoslavia, dal Medio Oriente al Ruanda, dallo Zaire alla California, dalla chiesa di St. Bernard al XIII arrondissement di Parigi, Cambogiani, Armeni, Palestinesi, Algerini e molti altri – tutti questi rifugiati esigono un cambiamento dello spazio socio- e geo- politico, cambiamento giuridico-politico, ma innanzitutto – se tale espressione conserva ancora una sua pertinenza – essi fanno appello ad una conversione etica.”

Derrida proietta lo sguardo di Lévinas sul mondo contemporaneo, ne segue l'orientamento e ne prolunga il senso. È il mondo stesso, infatti, ad offrire una potente cassa di risonanza per un appello la cui urgenza resta impressa nei corpi di chi, immigrato, esule o rifugiato, esige oggi un cambiamento dello spazio politico ed una sua conversione etica. Convertire lo spazio in senso etico significa anzitutto ripercorrere la storia delle sue rappresentazioni e decostruirle dall'interno. Una decostruzione che – seguendo l'insegnamento di Derrida – non si limita in alcun modo a forme negative o destrutturanti ma che al contrario trova nell'invenzione la propria ragion d'essere (Derrida, 2008a, pp. 36–7). Producendo nuove regole e convenzioni, apre passaggi imprevisi allo scopo di “inventare non questo o quello, questa *téchne* o questa favola, ma inventare il mondo, un mondo, non l'America, il Nuovo Mondo, ma un mondo

nuovo, un altro habitat, un altro uomo, un altro desiderio addirittura” (Derrida, 2008a, p. 37). La conversione spaziale cui si fa appello apre dunque un passaggio nei discorsi dominanti sulla spazialità, per sfidarne la trasparenza ma, soprattutto, per produrre nuove immaginazioni e nuovi mondi. Se, infatti, corpi e dislocazioni colpiscono lo spazio del pensiero distorcendolo, con la stessa forza il pensiero deve ad ogni costo cercare di curvare il mondo, di disturbare cioè le nostre rappresentazioni al punto da trasformarne la fisionomia, in un circuito produttivo di spazi e immaginazioni mutuamente performativi. Corpi che si muovono nello spazio si abbattono sul pensiero, producendo visioni alternative. Immaginazioni dislocate si infrangono sul mondo dando vita a nuovi modi di rappresentarlo e di abitarlo. Ripensare lo spazio per reinventare il mondo, questa la posta in gioco.

La conversione dello spazio che si propone nelle pagine che seguono risponde ad un desiderio di invenzione che non appartiene al regime del medesimo, ma che rimanda ad un altro sopravvenire ed un altro appello, nel quale, come ricorda Derrida, continua a risuonare la traccia di Lévinas (Derrida, 1998a, p. 139):

“Emmanuel Lévinas parla, ne parlava da tempo, di questo sconforto e di tale appello. Il miracolo della traccia che ci permette oggi di leggerlo e di sentire risuonare la sua voce per parlare fino a noi, eccolo compiersi ancora. Miracolo aggravato dai crimini contro l'ospitalità patiti dagli ospiti e dagli ostaggi del nostro tempo, giorno dopo giorno incarcerati o espulsi, dai campi di concentramento ai campi di ritenzione, da frontiera a frontiera, vicino o lontano da noi.”

La riflessione che avrà luogo in queste pagine non è altro che una risposta a tale appello, che ancora oggi non cessa di risuonare, da frontiera a frontiera, vicino o lontano da noi.

Corpi instabili

“Quando “Ego” arriva in un paese, in una città sconosciuta, li sente all’inizio con tutto il suo corpo: l’odorato e il gusto, le gambe e i piedi, a meno che non si limiti a percorrerli in macchina. Con l’udito percepisce i rumori, le voci, le loro qualità; con lo sguardo: ciò che succede lo assale, gli salta agli occhi. È a partire dal corpo che si percepisce lo spazio, che lo si vive, è a partire dal corpo che lo spazio si produce.” (Lefebvre, 1976a, p. 167)

Non c’è discorso sulla spazialità che possa oggi prescindere dal corpo. Il primo a mostrare le ragioni della sua rimozione dalla storia del pensiero sullo spazio e la necessità di una sua reintegrazione è stato Henri Lefebvre in alcuni lavori risalenti alla seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso la cui ripresa, salvo alcune eccezioni, si colloca soprattutto nell’arco degli ultimi due decenni (1976a; 1976b; 1996). L’arrivo di Ego in città, il suo primo contatto con lo spazio che gli si apre davanti, è un evento anzitutto corporeo, una relazione cioè che investe ogni terminazione sensoriale. La sua presa di spazio sfugge all’ordine del visibile-leggibile nel quale per secoli era stata confinata, attraverso una riattivazione – e riappropriazione – di tutti i sensi. Lo spazio non si vede né si legge, non è un’impressione visiva né una rappresentazione intellettuale, esso è, al contrario, innanzitutto sentito, attraverso l’ascolto, e agito, nei gesti e negli spostamenti fisici. Nel suo *Architettonico spaziale*, probabilmente il più denso e articolato fra i capitoli che compongono *La produzione dello spazio* (Lefebvre, 1976a, pp. 173-226), lo spazio corporeo si sottrae all’ordine del visuale, ad un tempo accrescendolo e deformandolo attraverso sensazioni altre. L’inventario aperto e indefinibile dei luoghi olfattivi e le coppie oppositive dei sapori, lo spazio ascoltato in cui esterno e interno entrano in relazione disperdendo ogni apparenza di oggettività e omogeneità, le catene gestuali che generano gli spazi, senza tregua, ma soprattutto gli spostamenti fisici attraverso i quali lo spazio è prodotto e riprodotto, aprono la scena di una spazialità rimasta troppo a lungo confinata alle traiettorie dello sguardo, inaugurando un percorso di cui le mappature sensoriali di Paul Rodaway (1994) nel panorama anglosassone e le

geografie dell'ascolto di Vincenzo Guarrasi (2012) nella geografia italiana rappresentano nuovi sviluppi e nuovi esiti.

La de-corporeizzazione dello spazio risponde ad una precisa strategia di potere. Attraverso la sottrazione del corpo, infatti, lo spazio può essere facilmente trasformato in un'estensione omogenea ed oggettiva, in una forma trasparente e accessibile, in un vuoto contenitore (Lefebvre, 1976a; Simonsen, 2005). I processi di *scorporazione* messi sotto accusa da Lefebvre, tuttavia, non investono solo la spazialità e i suoi regimi discorsivi, ma hanno intensamente segnato la storia del pensiero nel suo complesso (Lefebvre, 1976b, p. 388):

“La filosofia occidentale ha tradito il corpo; ha contribuito attivamente alla grande metaforizzazione che ha abbandonato e disconosciuto il corpo. Poiché il corpo vivente è insieme «soggetto» e «oggetto», non sopporta la separazione dei concetti; e i concetti filosofici fanno parte dei «segni del non corpo».”

Il corpo, trasformato in un muto residuo del soggetto filosofico occidentale, è stato reintegrato con un'intensità sempre maggiore a partire dagli anni Novanta. L'apporto decisivo nel recupero della dimensione corporea all'interno dei saperi filosofici e non solo va certamente rintracciato nelle riflessioni di alcune teoriche femministe e nei loro tentativi di pensare forme di soggettività femminile differenti e alternative. Seguendo la proposta avanzata da Rosi Braidotti (1994), il punto di partenza – e di comunanza – di queste ridefinizioni della soggettività sarebbe un nuovo tipo di materialismo incentrato sul corpo. Il soggetto è incarnato, non in senso semplicemente biologico, ma attraverso un'articolazione complessa di ordini fisici, simbolici e sociologici (Braidotti, 1994, pp. 5-7). All'interno di questo scenario, come vedremo, la materialità dei corpi di Judith Butler (1996; 2013b), la parzialità delle visioni corporee proposte da Donna Haraway (1999), il nomadismo incarnato di Rosi Braidotti, la singolarità dei soggetti sessuati di Luce Irigaray (1985) e i molti altri corpi vissuti che abitano gli spazi teorici delle scienze sociali e culturali irrompono nella storia del pensiero e si rifrangono sulla sua geografia. Prima di entrare in questo spazio corporeo e nelle sue diramazioni, occorre ripartire ancora una

volta da Lefebvre, e provare ad orientare e riempire una delle domande attorno alle quali si articola la sua riflessione (Lefebvre, 1976a, p. 196):

“Il corpo è il punto di partenza e il punto di arrivo. Non lo abbiamo incontrato più volte, il nostro corpo. Ma quale corpo?
I corpi si differenziano più di quanto non si somiglino. [...] Quale corpo allora prendere o riprendere, trovare o ritrovare, come punto di partenza?”

Per prendere le mosse dal corpo, seguirne i tracciati spaziali, occorre anzitutto soffermarsi sulla posizione di partenza ed esplorarne – nei limiti del possibile – lineamenti ed articolazioni. Questa posizione non è occupata semplicemente da un corpo e dalla sua generica parzialità né tantomeno dal corpo e dalla sua astratta genericità. Il corpo in cui vogliamo trovare un necessario punto di partenza si fa carico di una specificità che sola può metterlo al riparo da ogni desiderio di astrazione (Rich, 1996, p. 17):

“Forse abbiamo bisogno di una moratoria quando diciamo il «corpo» perché è anche possibile astrarre «il» corpo. Quando scrivo «il corpo», non vedo niente di particolare. Scrivere, invece, «il mio corpo» mi spinge all'interno dell'esperienza vissuta e nella sua particolarità: vedo cicatrici, sfregi, appannamenti, danni, perdite ma anche tutto ciò che mi fa piacere. Le ossa ben nutrite dalla placenta; i denti di una persona borghese che è stata visitata due volte all'anno dal dentista sin dall'infanzia. La pelle bianca, segnata dalle cicatrici di ben tre gravidanze, da una sterilizzazione consapevole, da un'artrite cronica, da quattro operazioni, da depositi di calcio, da nessuno stupro e da nessun aborto, da lunghe ore alla macchina da scrivere, la mia non quella di un ufficio, e così via. Dire «il corpo» mi offre un'altra prospettiva rispetto alla prima. Dire «il mio corpo» riduce la tentazione di asserzioni grandiose.”

Così nel 1984, in occasione di una conferenza tenuta ad Utrecht, Adrienne Rich ancora il discorso sulla corporeità all'unico corpo sul quale non c'è

generalizzazione che possa attecchire: il proprio. È solo qui, infatti, che il richiamo alla materialità può acquistare peso e consistenza, che la differenza può aver luogo e la singolarità percepire il rischio del suo esporsi. È solo qui che il potere può essere toccato e le resistenze essere vissute. È da qui, allora, che bisogna ogni volta ripartire.

È seguendo l'invito di Adrienne Rich e provando a far passare ogni parola attraverso il proprio corpo che le prossime pagine sono state scritte e vorrebbero essere lette. Solo così il nostro discorso può sperare di sfuggire all'astrazione che ogni riflessione porta con sé, di evitarne la sistematicità e la coerenza, pur nella consapevolezza che non c'è corpo che possa entrare nell'ordine del discorso senza eccessi, scarti o fuoriuscite. Il tentativo, pertanto, consisterà nel trattenere all'interno del ragionamento tracce di corporeità che ancorino il discorso alla materialità dei corpi – i nostri – e che nel contempo lo facciano vacillare ad ogni mossa per effetto di quell'irriducibile fuori che produce e disturba ogni significazione.

Il luogo della differenza

Il corpo da cui questo discorso prende le mosse è, anzitutto, il luogo della differenza, della differenza insopprimibile. Il corpo resiste ad ogni generalizzazione, è prodotto lungo direttrici sempre divergenti, non c'è sistema che possa racchiuderlo o assimilarlo ad altri corpi, nella relazione coi quali nessuna coerenza né somiglianza può darsi.

Il nesso fra corporeità e differenza trova numerose occasioni di articolazione nell'opera di Roland Barthes. Il corpo è per Barthes la *parola mana*, una parola “la cui ardente significazione, multiforme, inafferrabile e quasi sacra, dia l'illusione che attraverso questa si possa rispondere a tutto” (Barthes, 1980, p. 147). Attraverso di esso passa ogni divisione sociale, la sua assenza nel discorso è la causa prima della banalità e nelle sue dinamiche sembra essere implicata la procedura stessa dello scrivere (Barthes, 1980). Ma c'è di più: il corpo per Roland Barthes è la differenza irriducibile. In esso è racchiusa l'eccezionalità di ciascuno, la tenace resistenza ad ogni definizione generalizzante. Il corpo è il luogo della differenza, e forse è solo in esso che potrebbe realizzarsi l'utopia barthesiana di un mondo “in cui non ci fosse

null'altro che differenze, in modo che differenziarsi non fosse più escludersi" (Barthes, 1980, p. 98). Il corpo, attraverso la trama di differenze che lo percorre, polverizza ogni categorizzazione, eccedendola da ogni parte (Barthes, 1980, p. 81):

"[...] la differenza ha l'andamento di una polverizzazione, d'una dispersione, d'un bagliore: non si tratta più di ritrovare, nella lettura del mondo e del soggetto, delle opposizioni, ma dei traboccamenti, delle invasioni, delle fughe, degli scivolamenti, degli spostamenti, degli slittamenti."

Riprendendo Lefebvre e il suo *Manifesto Differenzialista* (Lefebvre, 1980), il corpo ha diritto alla differenza. Contro la pressione dei poteri omogenizzanti che attraverso il dispiegamento di modelli, categorie, apparati e centralità cercano di rimuovere le particolarità e la loro stessa possibilità di esistenza, agiscono le cosiddette *forze differenziali*, che resistendo all'azione dei primi proclamano il proprio inalienabile diritto ad essere diversi, in ogni luogo e ad ogni scala. In questo scontro globale fra una razionalità omogenizzante e delle resistenze differenziali, il corpo rappresenta per Lefebvre il più decisivo fra gli scenari: è il campo differenziale per eccellenza (Lefebvre, 1980, p. 83), sul quale poteri conformanti e forze deformanti si contrappongono, in un processo di significazione sempre in divenire e mai risolto, che passa soprattutto attraverso la sessualità e il desiderio (Simonsen, 2005, pp. 11-12). I corpi sono radicalmente differenti, e lo sono in almeno due sensi. Ciascun corpo si differenzia non soltanto dagli altri corpi, ma soprattutto dal corpo astratto al quale il discorso vorrebbe conformarlo. Il corpo con la forza della sua presenza afferma l'irriducibilità della differenza, fra sé e gli altri e fra sé e il Sé: il diritto alla differenza di cui è portatore non può in alcun modo essere soppresso.

Singularità al plurale

Ogni corpo è differente, non in quanto *individuo*, entità chiusa in sé stessa che si stacca da un fondo di indeterminazione. Il corpo sulle tracce del quale questo discorso si muove non appartiene infatti all'ordine dell'individualità, non

avendo in sé caratteristiche di chiusura né essendo in alcun modo risultato di un processo di individuazione. Non è un atomo identificabile con – o addirittura identico a – altri atomi. Questo corpo è *singolare*, nel senso che Jean-Luc Nancy ha voluto ascrivere al termine (Nancy, 2001, 2003). Non c'è niente che preceda la singolarità, nulla che la autorizzi o la produca. L'essere singolare non si staglia da un fondo di indeterminatezza né resta racchiuso dentro la propria figura (Nancy, 2003, p. 64). La singolarità esiste solo nella relazione con il suo fuori, con le altre singolarità ad essa irriducibili, “è un «fondo» senza fondo, non perché spalanchi un abisso, ma perché è fatto solo della rete, dell'intreccio e della partizione delle singolarità” (Nancy, 2003, p. 65). La singolarità si declina solo al plurale: è molteplice e dissonante, come gli esseri che la compongono e che vi compaiono¹⁸. L'essere singolare è già con altri esseri singolari, rispetto ai quali si pone in un rapporto di prossimità e di distanza, di comunicazione ed estraneità (Nancy, 2001, p. 50). L'essere di Jean-Luc Nancy è singolare e plurale, la sua presenza è sempre, fin dall'origine, co-presenza, la sua esistenza co-esistenza (Nancy, 2001, p. 56). L'essenza della singolarità è racchiusa, anzi dischiusa, nella sua originaria pluralità (Nancy, 2001, p. 44):

“Co-esistono almeno diversi «io». Al che occorrerebbe poi aggiungere: non esistono solo diversi «io», intesi come altrettanti soggetti-di-rappresentazione, poiché con la differenza reale tra due «io» è data anche la differenza tra le cose in genere, è dato almeno il mio corpo, e sono dati di conseguenza diversi corpi.”

Corpi singolari plurali scardinano ogni possibilità di esistenza per una filosofia del “soggetto” intesa come chiusura di un sé per sé.

Se per Jean-Luc Nancy la singolarità non è altro che l'originaria disposizione del mondo (Nancy, 2001, p. 44), e se è sul con- che poggia l'essenza dell'essere, la singolarità qualunque di Giorgio Agamben sposta in maniera appena percettibile ma decisiva l'orizzonte di questo pensiero (Agamben, 1990). L'indifferenza rispetto alle proprietà e l'inessenzialità del legame fra singolarità

¹⁸ Non è un caso – commenta Nancy – che in latino l'aggettivo *singuli* si declini solamente al plurale, a marcare un'esistenza che è fin da subito e sempre co-esistenza (Nancy, 2001, p. 47).

qualunque acquisiscono nel discorso agambeniano una valenza sul piano dell'agire politico, che manca o è appena accennata nell'intreccio fra singolarità e comunità costruito da Nancy. Singolarità che si uniscono non in nome di una condizione di appartenenza comune, di un'essenza originaria o di un'identità da far valere, ma in forza dell'appartenenza stessa e della contingenza del legame, sono per Agamben il principale nemico dello stato, di ogni stato (Agamben, 1990, pp. 58-60). L'aver-luogo di corpi singolari, il loro comunicare, non li unisce in alcun modo nell'essenza ma li sparpaglia nell'esistenza, in uno scenario politico che non è più "lotta per la conquista o il controllo dello stato, ma lotta fra lo stato e il non-stato (l'umanità), disgiunzione incolmabile delle singolarità qualunque e dell'organizzazione statale" (Agamben, 1990, p. 58). La singolarità dei corpi è in sé resistenza e sfida al potere. La loro pluralità, il loro essere insieme, è l'evento di questa sfida.

Materialità corporee

Il corpo non è un insieme di qualità date, non c'è nessuna sostanza o materialità originaria che lo costituisca. Nelle parole di Agamben: "non è possesso, ma limite; non presupposto, ma esposizione" (Agamben, 1990, p. 69). Ogni qualità (l'esser bianco, liscio, piccolo) è tale solo in relazione al linguaggio e al suo aver-luogo. L'esser bianco è sempre un esser *detto* bianco (Agamben 1990, p. 70): non c'è nulla che sfugga al discorso, nessuna sostanza al di là di esso. Ascrivere interamente il corpo con tutto il peso della sua materialità ad una dimensione di produzione discorsiva, negando l'esistenza di un dato naturale o biologico su cui questa interverrebbe, è l'operazione messa in atto a più riprese da Judith Butler sul fronte dell'identità di genere e del dibattito femminista. Già nel suo *Questione di genere* (Butler, 2013b), sulla scia di Foucault e della sua riflessione sulla sessualità, Judith Butler aveva negato al corpo l'esistenza di una sessualità pre-discorsiva, slegata cioè dalle relazioni di potere che la determinano. Il corpo non è una superficie biologicamente determinata sulla quale intervengono pratiche di significazione e risignificazione, ma al contrario è il prodotto stesso di quelle pratiche (Butler 2013b, p. 132). Il sesso, infatti, lontano dall'essere un dato naturale che si presenta nella forma binaria maschio/femmina, è piuttosto un'attribuzione

connotata culturalmente e inserita entro un regime eteronormato che si serve dell'essentialismo binario ai fini della capacità riproduttiva, attraverso una sottile inversione dei rapporti di causa ed effetto. Così l'allineamento fra sesso, genere e desiderio si maschera dietro un'evidenza biologica e una causalità necessaria, della quale la riproduzione non sarebbe altro che il fine o l'effetto. Per ribaltare questo sistema di asserzioni e svelarne l'illusorietà, occorre anzitutto sottrarre il corpo all'ordine della natura e reinscriverlo entro il regime del discorso. "Il «corpo» è di per sé una costruzione, come la miriade di «corpi» che costituiscono i soggetti di genere" (Butler 2013b, p. 15). Come ripensare allora il corpo al di fuori della funzione di medium passivo che gli è stata assegnata?

Sulla questione del corpo Judith Butler ritorna più estesamente qualche anno più tardi in *Corpi che contano* (Butler, 1996). La materialità dei corpi – di cui il titolo originale *Bodies that Matter* (Butler, 1993) conserva traccia – viene attraversata nel testo, cercando di cogliere la scenografia e la topografia della costruzione che la produce (Butler, 1993, p. 28). Materialità e costruzione, infatti, non sono concetti oppositivi e reciprocamente escludenti. La materialità corporea ha una storia, anzi più di una, e si tratta di storie sempre mediate dalla negoziazione della differenza sessuale e prodotte da specifici regimi di potere. I corpi divengono allora luoghi di significazione, costruiti incessantemente attraverso pratiche talvolta incoerenti o dissonanti. Problematizzare la materialità del corpo, negarne lo statuto di permanenza e stabilità, significa causare una perdita all'interno del sistema di certezze dell'epistemologia, ma una perdita di certezza – precisa Judith Butler – non equivale affatto al nichilismo politico (Butler, 1993, p. 30):

"On the contrary, such a loss may well indicate a significant and promising shift in political thinking. This unsettling of «matter» can be understood as initiating new possibilities, new ways for bodies to matter."

Riconoscere il carattere costruito dei corpi, fare i conti con la loro instabilità costitutiva, apre uno spazio potente di azione politica. Se i corpi – ma potremmo aggiungere le identità, i generi, gli spazi – sono il prodotto mai fissato di una

continua negoziazione di pratiche e discorsi, allora nuove possibilità di intervento e di trasformazione si pongono. Corpi instabili fanno vacillare ogni categorizzazione, rimettendo in campo possibilità di ridefinizione all'interno di quello stesso spazio in cui la norma è costruita. La Legge è ad un tempo coercitiva e generativa (Butler, 2013b, p. 82). Contiene in sé la norma e la possibilità di una sua dislocazione. Ripensare il corpo come un luogo di significazione instabile, singolare e dissonante è la prima mossa per provare a realizzare questa dislocazione.

Your body is a battleground

"Your body is a battleground" è la scritta che campeggia su uno dei manifesti di Barbara Krueger, artista contemporanea che incrocia pensiero femminista, spazi pubblici e poteri mediatici sulla superficie delle proprie installazioni. Ogni corpo è un campo di battaglia. Sulla sua pelle si intrecciano linee di forza molteplici e contrastanti, attraverso ogni sua terminazione passano i colpi di uno scontro irriducibile tra una norma disciplinante che vuole conformarne le modalità espressive e una pluralità di resistenze che si sottraggono ai dispositivi di regimentazione, mettendo in atto pratiche che mirano ad affermare il proprio diritto alla differenza. Pensare il corpo come entità immune dal potere e dalle sue leggi sarebbe uno sbaglio decisivo (Foucault, 1977, pp. 42-3):

"Noi in ogni caso pensiamo che il corpo almeno non ha altre leggi che quelle della fisiologia e che sfugge alla storia. Errore di nuovo; esso è preso in una serie di regimi che lo plasmano; è rotto a ritmi di lavoro, di riposo e di festa: è intossicato dai veleni – cibo o valori, abitudini alimentari e leggi morali insieme; si costruisce delle resistenze."

Il potere funziona come una rete produttiva che attraversa i corpi e li significa. La sua forma capillare tocca "il granello stesso degli individui", si insinua nei corpi, ne plasma gesti, abitudini, discorsi (Foucault, 1977, p. 121). Ma all'interno di questa meccanica del potere che agisce soprattutto al livello del corpo è possibile costruire delle resistenze, elaborare cioè delle tattiche

antagoniste contro ogni forma di violenza e assoggettamento. È al livello del corpo che la guerra fra la macchina del potere e le pratiche che le oppongono resistenza gioca la sua partita decisiva. “*Your body is a battleground*”: la frase di Barbara Krueger continua a risuonare.

Il corpo sulle tracce del quale questa riflessione cerca di muoversi è luogo di produzione e di affermazione della differenza. È un corpo in mezzo ad altri corpi, una singolarità sempre affacciata sul proprio fuori, senza riparo possibile dall'evento e dall'avvento di altre singolarità. Questo corpo è un sito mobile e instabile, all'interno e sui bordi del quale i significati vengono continuamente rinegoziati o replicati, confermati o dislocati. È un campo di forze: porta su di sé gli effetti di uno scontro di cui è ad un tempo giocatore e posta in palio, fine e mezzo. È a partire da questo corpo, dalla precarietà della sua posizione e da tutto il peso della sua materialità, che lo spazio si percepisce e – soprattutto – si produce.

Embodied geographies

“It is a concrete physical space of flesh and bone, of chemistries and electricities; it is a highly mediated space, a space transformed by cultural interpretations and representations; it is a lived space, a volatile space of conscious and unconscious desires and motivations – a body/self, a subject, an identity: it is, in sum, a social space, a complexity involving the workings of power and knowledge and the workings of the body's lived unpredictabilities” (Hooper in Soja 1996, 114)¹⁹.

Il corpo è uno spazio, uno spazio concreto e materiale, un luogo in carne e ossa, ma anche uno spazio di significazione simbolica, attraversato da rappresentazioni e immaginazioni, desideri e volontà. Infine è uno spazio

¹⁹ La citazione è tratta dal lavoro inedito di Barbara Hooper *Performativities of Space: Bodies, Cities, Texts*, molti passaggi del quale sono riportati in *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* di Edward Soja (1996)

sociale, catturato entro reti di potere e sistemi di sapere ma capace anche di azioni impreviste, di esperienze che oltrepassano gli orizzonti di attesa. Tre livelli, il fisico, il mediato e il vissuto, si compongono sui corpi di Barbara Hooper, proiettando nello spazio corporeo la triade concepita da Henri Lefebvre in riferimento alla spazialità (Lefebvre, 1976a, p. 59).

Il corpo è uno spazio, complesso e instabile. Ma il corpo *ha* anche uno spazio, che percepisce e produce al di là dei propri confini. Ripartendo dalla riflessione aristotelica sulla spazialità, Martin Heidegger organizza questa distinzione intorno ai due termini greci *tópos* e *chôra*²⁰ (Heidegger, 2004). “*Tópos* – osserva M. Heidegger – è lo spazio che un corpo ottiene e occupa immediatamente” (2004, 27). Questo spazio comincia e finisce col corpo, coincide con esso: è uno spazio di posizione. Tutt’intorno al corpo, si apre poi un altro spazio, uno spazio capace di accogliere, avvolgere e contenere, una vuota estensione. Questo spazio è la *chôra* (2004, p. 27). La distinzione aristotelica, filtrata da M. Heidegger e condensata lessicalmente nei due termini *tópos* e *chôra*, sembra inevitabilmente scivolare in una contrapposizione fra una spazialità del corpo, chiusa e limitata, un vero e proprio spazio di raccoglimento, e un’altra al di là di esso, estesa e sconfinata, una radura pronta a ricevere i corpi, ad accoglierne i posizionamenti e ad ospitarne il movimento.

La dicotomia tra il corpo spaziale e lo spazio corporeo, tra posizione ed estensione, *tópos* e *chôra*, trova un’efficace ricomposizione in un passaggio de *La produzione dello spazio* di Henri Lefebvre (1976a, p. 176):

“Sarebbe il corpo, con la sua capacità di azione e le sue energie, a fare lo spazio? Certamente; ma non nel senso che l’occupazione «costruisce» la spazialità, bensì nel senso di un rapporto immediato fra il corpo e il suo spazio, fra il dispiegamento nello spazio e l’occupazione dello spazio. [...] ogni corpo vivente è uno spazio e *ha* uno spazio: vi si produce e lo produce.”

Fra il corpo e lo spazio che si apre intorno ad esso si instaura una relazione di immediatezza. Non c’è nessuna antecedenza del corpo sullo spazio, né una

²⁰ Per una lettura geografica del concetto di *chôra* si rimanda al saggio di Alessandra Bonazzi *Chora and Chorography* (Bonazzi, 2002).

condizione di preesistenza dello spazio sul corpo. Il corpo si produce (e riproduce) nello spazio e – contestualmente – produce uno spazio, il proprio. I corpi, con la loro capacità di azione, le energie disponibili, i movimenti che realizzano, investono lo spazio e ne sono investiti, lo producono e ne sono in una certa misura prodotti, all'interno di un processo dinamico e mai concluso.

Se lo spazio è sempre il prodotto di corpi in relazione, come vedremo più avanti, allora ogni spazio è inevitabilmente corporeo. Ma il corpo, ciascun corpo, come si è detto, non è il prodotto di rappresentazioni, immagini, desideri individuali. Al contrario, esso è il luogo mai stabile di significazioni sociali e meccaniche di potere, l'intreccio complesso di strategie di omogeneizzazione e pratiche di affermazione della differenza. Se il corpo è lo spazio complesso e contraddittorio che abbiamo provato a descrivere, allora lo spazio, che ne è il prodotto, non può che essere luogo di proiezione e creazione di altrettanto complesse reti di relazione e di potere. Come i corpi, così gli spazi.

Lo statuto corporeo dello spazio, il riconoscimento cioè del rapporto di immediata compenetrazione fra corpi e spazialità, infrange ogni illusione di trasparenza e oggettività: lo spazio non è neutro. Le linee attorno alle quali si dispiega la sua geografia, il sistema di inclusioni ed esclusioni ad esse sotteso, l'articolazione dei posizionamenti e delle dislocazioni al suo interno, non sono solamente espressione di un ordine ma costituiscono prima di tutto il necessario dispositivo per la sua riproduzione. Ancora una volta, è Henri Lefebvre ad aver svelato per primo il trucco annidato fra le maglie dello spazio. Lo spazio non è un oggetto, non è neppure un insieme di oggetti. Lo spazio, come vedremo, è anzitutto il risultato di un processo. Affinché lo spazio possa funzionare all'interno e ai fini dell'ordine che ne ha disposto l'organizzazione e marcato le pratiche, è necessario che questa meccanica spaziale venga camuffata e occultata sotto il velo della trasparenza e della leggibilità. Più uno spazio è leggibile e le sue articolazioni immediatamente visibili, più la violenza dei suoi interdetti e delle sue gerarchie è dissimulata: “[...] lo spazio prodotto per essere letto è il più falso e truccato degli spazi. L'effetto grafico di intellegibilità dissimula intenzioni ed azioni strategiche; non è che un effetto ottico” (Lefebvre, 1976a, p. 151). Lo spazio non è una pagina bianca pronta ad ospitare messaggi di immediata decodifica. Al contrario, esso è un miscuglio di ordini, divieti e interferenze molteplici, che rimandano sempre al potere, a ciò che si deve e,

soprattutto, che non si deve fare: “lo spazio dà ordini ai corpi; prescrive o vieta dei gesti o dei percorsi” (1976a, p. 151). Spostando le osservazioni di Vittoria Borsò dalle immagini agli spazi, infatti, il nesso fra la trasparenza dell’espressione e la violenza della funzione poggerebbe proprio sull’esclusione di tutto ciò che è multiplo ed eterogeneo (Borsò, 2009, p. 190). Uno spazio prodotto da un punto di vista unico e autoritario, svuotato di ogni possibile elemento di disturbo, è di certo più facilmente decodificabile: tutto al suo interno è predisposto in modo da occultarne i meccanismi di produzione, nulla gli sfugge o lo eccede. Almeno nelle intenzioni.

I rapporti di produzione che Lefebvre iscrive negli ordini spaziali non sono gli unici a determinarne la produzione. Gli spazi, infatti, si articolano lungo assi molteplici e potenzialmente contraddittori, che compongono e sovrappongono variabili eterogenee, legate non solo alla classe sociale ma anche alla razza, il genere, gli stili di vita, il desiderio e l’orientamento sessuale, ecc. La trama spaziale si compone così lungo direttrici differenti, che variano nel tempo e nello spazio, tanto nelle forme quanto nelle pratiche. Quel che accomuna l’intersersi di questi ordini dentro e attraverso gli spazi è una tensione costante verso l’omogeneizzazione, nonché la conseguente spinta verso l’annullamento o l’addomesticamento delle differenze. Ogni spazio inscena una norma, un ordine al quale ciascun corpo deve conformarsi, e relega nell’oscuro, ai suoi margini o dentro i suoi recinti, tutto ciò che se ne discosta, che vi resiste. La differenza viene così dislocata nello spazio, confinata nelle periferie delle città, delle nazioni o dei continenti-fortezza.

Le geografie che è possibile costruire a partire da questi spazi sono imbevute dei corpi che li abitano. E proprio come ciascun corpo è il luogo in cui si intrecciano, sovrappongono o contrappongono identità molteplici e contestate, allo stesso modo (Rogoff, 2013, p. 28):

“Geography and space are always gendered, always raced, always economical and always sexual. The textures that bind them together are daily re-written through a word, a gaze, a gesture.”

Come il corpo e lo spazio, anche la geografia o, meglio, le geografie sono sempre il prodotto di un intreccio complesso di identità di genere e categorie razziali,

condizioni economiche e desideri sessuali. Tuttavia, i corpi che vivono lo spazio, subendone la violenza degli interdetti e delle esclusioni, possono in ogni momento riempire i suoi interstizi di possibilità alternative, insinuarsi nella trama di potere di cui è intessuto e risignificarla attraverso parole, sguardi, gesti. Scriveva Michel Foucault (2001a, p. 178):

“[...] bisogna tener conto del fatto – generalmente ignorato – che a parte la tortura e l’esecuzione capitale, che rendono impossibile ogni resistenza, qualunque sia il terrore provocato da un dato sistema, ci sono sempre delle possibilità di resistenza, di disobbedienza e di creazione di gruppi di opposizione.”

Due soli spazi negano ogni possibilità di resistenza: la stanza della tortura e quella delle esecuzioni capitali. Qui il potere si manifesta nella sua forma più violenta, annientando sotto il peso dei propri apparati corpi e opposizioni. Ad eccezione di questi due spazi, però, tutti gli altri sono il prodotto di un’incessante negoziazione fra forme di potere che soggiogano e assoggettano gli individui e lotte di resistenza che asseriscono il diritto alla differenza e promuovono nuove forme di soggettività (Foucault, 1989, p. 244).

Non esistono spazi di puro potere, così come non esistono spazi di pura resistenza. I corpi non possono in alcun modo sfuggire alle determinazioni che sono loro imposte né, al contrario, possono ritagliarsi spazi in cui posizionamenti e dislocazioni siano prodotti in totale libertà e autonomia. I punti di resistenza non soltanto non sono mai esterni alla trama del potere, ma non sono nemmeno precisamente localizzabili (Foucault, 1985, p. 85):

“Non c’è dunque rispetto al potere *un* luogo del grande Rifiuto – anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario. Ma *delle* resistenze che sono degli esempi di specie: possibili, necessarie, improbabili, spontanee, selvagge, concertate, striscianti, violente irriducibili, pronte al compromesso, interessate o sacrificali; per definizione non possono esistere che nel campo strategico delle relazioni di potere.”

Non c'è un luogo della resistenza, un punto privilegiato all'interno del quale le relazioni di potere vengono sistematicamente sfidate, messe in questione, contestate. I punti di resistenza non esistono ma, all'improvviso, accadono, "accendendo improvvisamente certi punti del corpo, certi momenti della vita, certi tipi di comportamento" (Foucault, 1985, p. 85). La loro localizzazione è sempre problematica, contestuale e, soprattutto, mobile e imprevedibile. Nessun luogo è al riparo.

L'assoluta pervasività degli apparati di potere non soltanto non esclude l'esistenza di creazioni alternative e pratiche di resistenza ma, in un certo senso, ne è la condizione. Questa è la direzione che sembra suggerire Judith Butler quando nelle battute finali della prefazione alla seconda edizione di *Questione di genere* osserva (Butler, 2013b, p. XXVII): "Non c'è posizione politica del tutto depurata dal potere e, forse, proprio questa impurità è ciò che produce la capacità di agire, come una potenziale interruzione e rovesciamento dei regimi di regolamentazione." Nessuno è al riparo dal potere. Né i corpi né gli spazi che questi producono e abitano possono situarsi al di fuori del campo di azione del potere, fuggire le sue leggi, depurarsi dei suoi effetti. Ma è proprio nell'inevitabilità del coinvolgimento che è contenuta la possibilità di una sua effrazione. I corpi trovano nel proprio stato di assoggettamento l'impulso a interrompere, risignificare, rovesciare i regimi di regolamentazione in cui sono avvinti. Il germe dell'azione politica ha nell'oggetto stesso della propria resistenza la sua forza propulsiva. In questa partita fra meccaniche di potere e dinamiche di resistenza, strategie di omogeneizzazione e tattiche differenziali, lo spazio è ad un tempo posta in gioco e condizione per il cambiamento. Nessuna azione politica che ambisca a trasformare lo stato di cose esistente può in alcun modo prescindere.

La produzione corporea degli spazi mette definitivamente da parte tutte quelle tradizioni di pensiero che attribuiscono allo spazio la forma e il ruolo di un vuoto contenitore, un'estensione data e immutabile deputata ad accogliere posizioni, azioni e spostamenti dei soggetti che la occupano. Il corpo fa vacillare ogni pretesa di neutralità dello spazio: la trasparenza è solo lo strumento dell'illusione di cui ha bisogno per realizzare gli effetti di potere per cui è stato preposto. Al centro dello spazio e lungo i suoi margini, nell'evidenza delle facciate e nel ritrarsi degli angoli più nascosti, nell'esibizione delle sue

articolazioni e nell'occultamento dei suoi meccanismi, si esplica l'intrinseca violenza dello spazio, sui corpi, le soggettività, i desideri. Talvolta, però, assistiamo ad episodi di effrazione degli ordini spaziali, che possono portare ad una riappropriazione degli spazi esistenti o, in alcuni casi, ad una produzione di nuovi ordini, pensati e creati per nuove soggettività e nuove vite. Le geografie corporee – *embodied geographies*²¹ – che si inscrivono su questi spazi, registrandone la complessa interazione con la materialità dei corpi da un lato e la pervasività del potere dall'altro, devono farsi carico dell'inevitabile instabilità, le radicali trasformazioni e le differenze irriducibili che ogni corpo, e ogni mondo, porta con sé. Perché per produrre nuovi spazi – e nuove vite – occorre imparare a costruire modi nuovi di pensare la spazialità. Come osserva Elizabeth Grosz a proposito delle rivendicazioni di genere, esiste una precisa correlazione fra le rappresentazioni vissute del corpo e quelle teoriche dello spazio e del tempo (Grosz, 1995, p. 100):

“To transform the castrated, lacking, inadequate representation of female corporeality, not only do the relations between the sexes and the dominance of masculine in the formulation of universal models need to be questioned, the overarching context of space-time, within which bodies function and are conceived, also need serious revision. The possibility of further alternatives must be explored.”

Per trasformare le rappresentazioni dominanti, spezzare le asimmetrie di potere e sottrarre i corpi agli ordini che sono loro prescritti, non basta intervenire sulle relazioni e le pratiche che ne determinano gli esiti; bisogna contestualmente mettere in atto una rivoluzione dei concetti (Grosz, 1995, p. 101) e ripensare criticamente le cornici spaziali entro le quali i nostri corpi sono percepiti e vissuti. Creare nuove immaginazioni per mondi nuovi: non c'è geografia che possa sottrarsi a questa sfida.

²¹ Si è scelto di affiancare il termine inglese *embodied* perché meglio dei suoi corrispettivi italiani trattiene in sé il senso delle geografie che in questo lavoro si propone di costruire. Il termine *embodied* infatti dischiude da un lato il carattere incarnato dell'analisi geografica, nel senso della materialità dei corpi che la occupano, dall'altro lo stretto rapporto di determinazione che si instaura sul piano della significazione fra la singolarità dei corpi e la definizione delle loro geografie.

Spaziature e rifondazioni: verso una geografia del movimento

Il cerchio della frontiera

Nel 1976 la redazione della rivista francese *Hérodote*, fondata pochi mesi prima sotto la direzione di Yves Lacoste, chiede a Michel Foucault di rispondere ad alcune domande sulla geografia. L'intervista, che verrà pubblicata nel primo numero, ha un andamento su cui val la pena soffermarsi (Foucault, 1977, pp. 147–61). Durante la prima parte dello scambio, nonostante le incalzanti sollecitazioni da parte dell'intervistatore, le risposte di Michel Foucault sono segnate da una decisa volontà di distanziare i propri lavori dagli effetti – o, peggio, dai moventi – geografici segnalati nelle domande che gli vengono rivolte. A più riprese, infatti, Foucault giustifica molte delle proprie scelte, dalle determinazioni geografiche dei propri studi alla profusione di metafore esplicitamente spaziali, resistendo ai colpi sempre puntuali dell'intervistatore e rivendicando in maniera decisa una sostanziale estraneità al sapere geografico e alle sue categorie. Ad un certo momento, però, accade qualcosa che sembra invertire, abbastanza drasticamente, la direzione della riflessione (Foucault, 1977, pp. 156–7):

“DOMANDA: Lei ha fatto vedere come il sapere psichiatrico portava in sé, supponeva, esigeva la chiusura del manicomio, come il sapere disciplinare portava in sé il modello della prigione, la medicina di Bichat la cinta dell'ospedale, e l'economia politica la struttura della fabbrica. Ci si può chiedere, come una battuta o a titolo di ipotesi, se il sapere geografico non porta in sé il cerchio della frontiera, che sia nazionale, dipartimentale o cantonale. E dunque se alle figure di reclusione che lei ha individuato – quella del pazzo, del delinquente, del malato, del proletario – non si debba aggiungere quella del cittadino soldato. Lo spazio della reclusione sarebbe allora infinitamente più vasto e meno impermeabile?

FOUCAULT: È molto seducente. E, secondo lei, sarebbe l'uomo delle nazionalità? Poiché questo discorso geografico che giustifica le frontiere è il discorso del nazionalismo.”

La fabbrica, l'ospedale, la prigione, il manicomio, sono tutti spazi accomunati dalla definizione dei propri perimetri, dalla stabilità delle proprie chiusure. I saperi che su tali spazi si fondano – l'economia, la medicina, il sapere disciplinare, la psichiatria – portano in sé, richiedono addirittura, i segni di questa chiusura. Il loro funzionamento esige infatti l'esistenza di un'area della quale sia possibile indicare in tutta sicurezza i limiti, un perimetro chiuso e facilmente isolabile da quel che gli sta attorno. I saperi – e i poteri – generano campi, di analisi, azione, controllo, e ne dipendono. Proponendo un cambio di scala di indubbia efficacia argomentativa, l'intervistatore di *Hérodote* si interroga sulla possibilità di individuare nella nazione il campo specifico del sapere geografico, possibilità che vedrebbe lo spazio della reclusione ampliarsi a tal punto da includere ogni cittadino. Le frontiere nazionali svolgerebbero dunque per la geografia un ruolo non dissimile dalle mura dei manicomi per la psichiatria o da quelle degli ospedali per la medicina: attraverso una logica di inclusione – e di esclusione – spaziale creano una categoria di individui (cittadini, pazzi, malati) e ne ancorano forze, corpi, movimenti, molteplicità ad una specifica identità (Foucault, 1977, p. 157). In questa operazione, lo spazio chiuso e le linee che lo definiscono servono da stabilizzatori delle identità. È sufficiente essere dentro per acquisire tutti i tratti definitivi che ne derivano, accantonando o sopprimendo le inevitabili oscillazioni, gli scarti e gli eccessi che ogni processo di identificazione porta con sé.

Carte, cataloghi e inventari, ma anche racconti di esplorazioni e diari di viaggio, sarebbero, in questa prospettiva, l'armamentario del geografo al servizio della nazione, costantemente impegnato a classificare, delimitare e nominare gli spazi e i corpi che incontra nel proprio campo di azione. Lasciando per il momento in sospeso l'ipotesi di una coincidenza fra il sapere geografico e il discorso nazionalista, diviene decisiva per il nostro percorso di riflessione la questione che in quell'occasione l'intervistatore di *Hérodote* pone al centro del proprio ragionamento, questione che, come vedremo, avrà delle significative ricadute sull'andamento dell'intervista e non solo. La geografia porta in sé il

cerchio della frontiera? Può il sapere geografico prescindere dall'esistenza e dalla costruzione di confini, che siano nazionali o di altra natura? Ma soprattutto: è possibile immaginare una geografia estranea al pensiero del limite, capace cioè non soltanto di fare a meno dei confini ma, più radicalmente, di contestarli? Da questa partita, naturalmente, ne discende un'altra, non meno cruciale, che investe il campo della spazialità. Perché da una geografia senza confini non può che immediatamente dipendere uno spazio senza confini. Infatti, sottratto o dischiuso il cerchio della frontiera, al quale da sempre siamo abituati a legare la definizione dello spazio, la sua forma e la sua condizione di esistenza, diviene necessario pensare a nuove conformazioni, che trovino nello sconfinamento, in ogni sconfinamento, una possibilità di formazione anziché una minaccia di alterazione.

Costruire uno spazio – e una geografia – che sovverta e disperda il cerchio della frontiera e le sue necessità è la direzione in cui questo percorso di ricerca ha scelto di procedere. Per rifondare lo spazio, l'itinerario dovrà muovere entro campi eterogenei, nell'intento di riattivare alcune spinte presenti all'interno di certe tradizioni di pensiero e di risignificarle entro nuovi fasci di riflessione. Il nesso fra spazio e movimento farà da perno alla costruzione di un percorso che nelle pagine che seguono attraverserà gli spazi della fenomenologia e quelli del post-strutturalismo, gli studi di genere e l'universo postcoloniale, l'antropologia e gli studi culturali, verso una geografia della dislocazione che non sia meta ma direzione, il cui senso cioè non riposi su un arbitrario punto di arrivo ma viaggi attraverso i suoi snodi e le sue diramazioni, dando vita nel suo stesso procedere ad altre tappe ed altri itinerari possibili. Non un campo, dunque, ma uno spazio aperto di possibilità è la forma che questo lavoro aspira a realizzare, modellando il proprio discorso sulla scia del movimento che intende riprodurre. Riprendiamo allora il percorso dal luogo in cui l'avevamo lasciato, per capire quali movimenti la domanda dell'intervistatore di *Hérodote* produce negli sviluppi dell'intervista e ancora oltre. E altrove.

La questione della vocazione nazionalista del sapere geografico segna, come abbiamo anticipato, l'inizio di un'inversione nella disposizione di Michel Foucault nei confronti dell'intervista e del suo oggetto. Da questo momento, infatti, il coinvolgimento nella riflessione si fa più trascinate, le resistenze che avevano segnato la prima parte dell'intervista scompaiono e comincia un

movimento di pensiero che porta in chiusura ad un riconoscimento della funzione della geografia nelle proprie ricerche, quale “supporto, condizione di possibilità del passaggio dall’una all’altra” (Foucault, 1977, p. 160). Il dispiegamento spaziale delle tattiche e delle strategie di potere legherebbe infatti gli interessi foucaultiani alle metodologie geografiche, andando a costituire una sorta di geopolitica in cui spazi e poteri diventano gli uni l’immagine e l’effetto degli altri.

La riflessione che porta Michel Foucault ad assegnare alla geografia un posto di assoluta centralità nelle proprie occupazioni (Foucault, 1977, p. 161) non si chiude nello spazio dell’intervista. Pochi mesi più tardi, infatti, Foucault invia alla redazione di *Hérodote* quattro domande, incentrate sulla relazione tra saperi, poteri e strategie e sullo statuto che il sapere spaziale ha o aspira ad ottenere (Crampton & Elden, 2007, pp. 19–20)²². Le domande di Michel Foucault ad *Hérodote* trovano una risposta pressoché immediata in alcune fra le più autorevoli voci della geografia francese, una selezione delle quali verrà pubblicata qualche mese più tardi nel terzo numero di *Hérodote*. Ma il dialogo forse più significativo, anche se mai esplicito, che Foucault ingaggia sulla questione della spazialità all’interno del dibattito francese viene efficacemente ripreso da uno dei geografi americani ai quali, a trent’anni di distanza, viene chiesto di ritornare sulla corrispondenza fra Foucault e la redazione di *Hérodote*. Nel suo *The Kantian Roots of Foucault’s Dilemmas* (Harvey, 2007), David Harvey ripercorre l’intervista del 1976 alla luce dell’influenza degli assunti kantiani sulla geografia foucaultiana. Stando alla ricostruzione del geografo americano, infatti, la questione dello spazio in Foucault non riesce mai a emanciparsi del tutto dal kantismo da cui discenderebbe (Harvey, 2007, p. 44). La separazione fra le categorie di spazio e tempo, la concezione di una spazialità in senso assoluto e la rimozione di qualunque movimento dialettico nella sua strutturazione, tutti i tratti, insomma, che nella riflessione di Harvey segnano il fallimento di Foucault sul terreno della spazialità, sarebbero riflesso degli assunti kantiani su spazio e geografia (Harvey, 2007, p. 46):

²² Le domande di Michel Foucault a *Hérodote* sono state ripubblicate in *Space, Knowledge and Power*, a cura di Jeremy Crampton e Stuart Elden (2007). Il volume contiene le risposte di alcuni studiosi francesi alle domande di Michel Foucault (1977) e alcune, successive, risposte di area anglofona (2006). Fra gli autori di queste risposte compaiono fra gli altri Jean-Bernard Racine, Claude Raffestin, David Harvey e Nigel Thrift.

“The fixity of Kantian space sadly ends up deadening Foucault’s approach to knowledge and power. His arguments, full of initial spatial insights, collapse into stasis. Foucault imprisons himself in a Kantian panopticon of his own making. The result is an unbearable rigidity in his writings.”

I limiti di Foucault nell’affrontare lo spazio e le sue sfide trovano dunque una matrice comune nella fissità dello spazio kantiano. La stasi in cui ogni sforzo argomentativo finisce col collassare condiziona il discorso foucaultiano sulla spazialità al punto da privarlo di ogni efficacia. Lo spazio di Michel Foucault è sostanzialmente immobile, assoluto, incapace di rinvii dialettici: ha – in maniera solo in apparenza paradossale – tutti i tratti che lo stesso Foucault (si) segnala nella seconda parte dell’intervista a *Hérodote* (Foucault, 1977, p. 154). Perché fra i riferimenti spaziali che si incontrano nell’opera di Foucault, imprigionati nel panopticon kantiano, e alcune più esplicite riflessioni in tema di spazialità, in cui il pensiero sullo spazio si fa più (auto)critico, si apre probabilmente il dialogo con lo studioso maggiormente impegnato in quegli anni a ripensare radicalmente la spazialità, e a mettere sotto accusa quanti nello spazio riuscivano a vedere soltanto un’estensione vuota, immutabile e, soprattutto, immobile. Foucault compreso.

Il geografo della dislocazione

Nella notte fra il 28 e il 29 giugno del 1991, nell’ospedale di Pau, nella Francia sud-occidentale, muore Henri Lefebvre, ponendo fine alle voci e ai racconti che si erano diffusi intorno alla sua misteriosa scomparsa. Quando, infatti, insieme alla moglie aveva lasciato il proprio appartamento parigino, qualche mese prima, in pochi legarono l’avvenimento alla malattia e alla decisione di ritornare nella propria città natale, ritenendo i più che si trattasse invece dell’ennesimo viaggio di un uomo che della dislocazione aveva fatto il

motivo di un'opera e di una vita (Soja, 1991, pp. 26–29)²³. Il 1991 è un anno carico di aspettative intorno al lavoro di Henri Lefebvre. Di lì a poco, infatti, sarebbero state pubblicate le traduzioni inglesi de *La produzione dello spazio* (Lefebvre 1976a; Lefebvre 1976b) e *Critica della vita quotidiana* (Lefebvre 1993), che in quegli anni conoscevano anche in Francia una forte ripresa, dopo quasi vent'anni dalla prima edizione.

La produzione dello spazio – oggi ritenuto il capolavoro geografico di Henri Lefebvre – quando nel 1974 arriva nelle librerie francesi non incontra il successo che oggi saremmo portati a pensare. Le reazioni sono ben poche e il testo destinato a segnare le sorti della geografia culturale degli anni Novanta viene perlopiù ignorato o frainteso dai lettori del tempo (Merrifield, 2000, p. 168). Il titolo dell'opera svela immediatamente l'operazione culturale che le è sottesa. È Henri Lefebvre, infatti, il primo ad aver dimostrato con una forza argomentativa e un rigore metodologico senza precedenti che lo spazio non è dato, non preesiste a ciò che lo occupa: lo spazio è un prodotto sociale, politico e culturale. Il senso di sorpresa che nelle battute iniziali de *La produzione dello spazio* viene associato a parole come “produrre lo spazio” e la conseguente forza attrattiva esercitata dalla schematizzazione dello spazio-contenitore (Lefebvre, 1976a, p. 39) oggi possono a loro volta apparire sorprendenti, ma sono diretta testimonianza della portata rivoluzionaria che il discorso di Lefebvre ebbe al momento della pubblicazione, nei primi anni Settanta.

Lo spazio si produce, è sempre il risultato di un processo. Ogni spazio, infatti, “implica, contiene e dissimula dei rapporti sociali, pur non essendo una cosa ma un insieme di relazioni fra le cose” (Lefebvre, 1976a, p. 100). Le relazioni di potere si proiettano nell'ordine spaziale, producendolo. Attraverso la definizione dei centri e la marginalizzazione delle periferie, nell'articolazione delle distanze e nella distribuzione dei flussi, per mezzo di una precisa regimentazione di chiusure e aperture, nella trasparenza delle inclusioni e nella violenza delle esclusioni, lo spazio produce e riproduce forme di potere, rapporti di produzione e gerarchie sociali. È effetto del potere ma anche fonte della sua riproduzione. Grazie all'illusione di trasparenza di cui sono

²³ L'episodio è raccontato da Ed Soja in *Thirdspace* (1991), che si apre con un omaggio ad Henri Lefebvre nel quale vengono ripercorse la sua biografia e la sua opera, necessario punto di partenza per la spedizione geografica nel *terzo spazio* su cui il volume è incentrato (Soja, 1991, p. 29).

ammantate le sue superfici, lo spazio diviene strumento di articolazione, addomesticamento e soppressione della differenza: la sua apparente leggibilità dissimula la violenza delle sue trappole.

Se lo spazio non è un oggetto né un insieme di oggetti, se la sua natura è intrinsecamente processuale, allora esso non può avere nessuno dei tratti di immobilismo che siamo abituati ad attribuirgli. Lo spazio è dinamico, il suo prodursi è immerso nella storia e soggetto al cambiamento (Lefebvre, 1976a, p. 66). È nell'intreccio sempre mobile di relazioni fra corpi che la trama spaziale si intesse, è nella negoziazione della distanza e della prossimità, nelle traiettorie dei movimenti e nel peso delle posizioni, che gli ordini spaziali si producono. Edifici, mura, strade non sono che concrezioni sulla superficie spaziale, oggetti che regolano l'articolazione degli spazi e ne stabilizzano l'andamento. Tali oggetti, ad ogni scala, non soltanto non limitano il dinamismo della costruzione degli spazi ma ne sono in qualche misura investiti (Lefebvre, 1976a, p. 210):

“Gli oggetti servono da spunto a ritmi, riferimenti, centri. La loro fissità è soltanto relativa; con lo sguardo, col linguaggio, col gesto, si annullano o dilatano distanze, vicinanze, assenze e presenze, occultamenti e apparizioni, realtà ed apparenze: che, scenicamente collegate, si implicano e si esplicano senza altra tregua che il riposo.”

Produrre lo spazio significa anzitutto far fronte all'instabilità costitutiva di ogni suo elemento. Neanche il più statico degli oggetti che lo compongono è al riparo dalla catena di modificazioni, spostamenti, risignificazioni che sono implicati ed espliciti nelle pratiche corporee. Da un lato, infatti, questi non sono che il prodotto della ripetizione di atti e dislocazioni: il marciapiedi o il corridoio sono generati dalla micro-gestualità quotidiana del camminare nello spazio urbano o domestico, così come la piazza d'armi o l'accampamento sono la concrezione spaziale di attività legate alla guerra e alla prescrizione di alcune pratiche gestuali (Lefebvre 1976a, p. 215). Ma il loro dinamismo non resta confinato entro i processi che ne determinano la produzione. Ciascuno spazio, una volta prodotto, viene costantemente riprodotto attraverso i corpi che lo abitano, gli sguardi, i linguaggi, i gesti che ne fanno esperienza. Le pratiche spaziali, tanto nella singolarità dell'evento quanto nella ritualità del performativo, danno vita

ad una *prossemica* degli spazi, per usare le parole di Michel de Certeau (de Certeau, 2010, p. 192), all'interno della quale tali spazi sono incessantemente ridefiniti. Lo spazio è prodotto ma anche praticato. Come qualunque altro codice, offre a chiunque ne fruisca la possibilità di effrazioni e attraversamenti che ne rimettano in discussione la stabilità e ne sovvertono le chiusure. Sebbene all'interno di una distinzione fra spazio e luogo molto distante da quella che si cercherà di articolare nelle prossime pagine²⁴, la definizione di spazio offerta da Michel de Certeau conferma le posizioni di Lefebvre e ne amplifica gli esiti (de Certeau, 2010, p. 176):

“Lo spazio è un incrocio di entità mobili. È in qualche modo animato dall'insieme dei movimenti che si verificano al suo interno. È spazio l'effetto delle operazioni che l'orientano, lo circostanziano, lo temporalizzano e lo fanno funzionare come unità polivalente di programmi conflittuali e di prossimità contrattuali.”

Lo spazio è l'effetto di un complesso di movimenti, ora concordanti ora discordanti, che gli negano ogni univocità e stabilità. Le relazioni di prossimità e di conflitto che si instaurano fra i corpi ne producono incessantemente le trame. Tali relazioni non *hanno* semplicemente luogo nello spazio. Esse piuttosto *danno* luogo allo spazio.

Tanto la produzione quanto la pratica degli spazi impregnano la spazialità di dinamismo. Ed è proprio intorno all'impossibilità di prescindere che si costruisce la sottile polemica fra Michel Foucault e Henri Lefebvre, polemica che riaffiora anche fra le righe del colloquio con la redazione di *Hérodote*. Quando ne *La rivoluzione urbana* (Lefebvre 1973) Henri Lefebvre discute la nozione di eterotopia collocandola entro un orizzonte urbano, egli si distanzia significativamente dalla più celebre teorizzazione foucaultiana (Foucault, 2001b, pp. 19–32), alla quale sembrerebbe rimproverare, in maniera implicita,

²⁴ Lo spazio è per Michel de Certeau un luogo praticato (de Certeau 2010, p. 176). Fra il luogo e lo spazio passa una relazione non dissimile da quella fra la parola e la sua enunciazione. Il luogo si definirebbe così attraverso l'astrattezza dei suoi ordini; lo spazio, al contrario, troverebbe una significazione sempre mobile nelle pratiche concrete che lo attraversano, negli usi singolari e molteplici che di volta in volta se ne fanno (de Certeau, 2010, pp. 175-77).

la fissità materiale e l'immobilismo politico²⁵. L'eterotopia urbana di Lefebvre, infatti, è "l'altro luogo e il luogo dell'altro, insieme escluso e imbrigliato" (Lefebvre, 1973, p. 145), occasione di critica e contestazione, laboratorio di produzione di spazi radicalmente *altri*, dentro i quali l'ordine esistente viene sovvertito e reinventato. Sono spazi di azione, collettiva e politica. Privati della forza trasformativa dell'agire, tali spazi non potrebbero esistere (Lefebvre, 1973, pp. 145–51).

La produzione dello spazio, nonostante le difficoltà iniziali legate alla sua ricezione, è oggi un punto di partenza indiscusso per numerosi itinerari di ricerca, che specie negli ultimi due decenni hanno attraversato il campo della geografia culturale e delle scienze sociali in genere. La riflessione di Lefebvre ha a tal punto segnato il dibattito geografico da rappresentare in alcuni casi un ponte indispensabile per legare voci e tradizioni apparentemente molto distanti, nello spazio e nel tempo. Difficile, infatti, sarebbe immaginare la possibilità di una svolta performativa nella geografia culturale senza Henri Lefebvre e le sue riflessioni sulla costruzione degli ordini spaziali (Gregson & Rose, 2000).

Space is a doing

La teoria del performativo, nella celebre formulazione di Judith Butler, è ricca di implicazioni geografiche e, proiettata nell'ordine spaziale, può produrre nuove configurazioni e nuovi snodi lungo il nostro percorso di riflessione. Fra i tentativi di portare Butler altrove, nello specifico sul terreno della spazialità, quello di Gillian Rose e Nicky Gregson costituisce un precedente su cui è opportuno soffermarsi. Nel loro *Taking Butler elsewhere: performativities, spatialities and subjectivities* (Gregson & Rose, 2000), i due autori esplorano le possibilità che la performatività offre alla geografia culturale in termini di strumenti concettuali e categorie interpretative. Per illustrare le caratteristiche dei *performed spaces*, Gregson e Rose scelgono di proiettare le riflessioni di

²⁵ *La rivoluzione urbana* (1973) viene pubblicato in Francia nel 1970, a tre anni di distanza dalla conferenza al *Cercle d'études architecturales* di Tunisi in occasione della quale Michel Foucault discute per la prima volta la propria nozione di eterotopia. È di David Harvey l'ipotesi secondo cui le posizioni di Lefebvre non sarebbero altro che una ripresa consapevole, in chiave polemica, dell'eterotopia foucaultiana, di cui egli avrebbe sentito parlare negli ambienti di architetti che era solito frequentare (Harvey, 2007, p. 45)

Judith Butler su due specifici campi di analisi: i *community arts movements* e i *car-boot sales*, considerati come spazi alternativi rispettivamente di produzione culturale e di consumo. Questi spazi, infatti, non preesistono alle azioni e ai discorsi che in essi hanno luogo, sono spazi complessi di interazione in cui le norme convenzionali vengono rinegoziate e dislocate, attivando forme critiche di resistenza e di contestazione attraverso meccanismi di ripetizione in chiave sovversiva (Rose, 2000, pp. 445–6). La performatività dello spazio viene così ricondotta alla sua dimensione relazionale, producendo una radicale instabilità nelle distinzioni categoriali (Gregson & Rose, 2000, p. 442):

“We want to examine the social relations of performances and the relationality of their spaces, and to suggest that another source of performative instability is the blurring of clear distinctions between positions and spaces. Performed spaces are not discreet, bounded stages, but threatened, contaminated, stained, enriched by other spaces.”

Il carattere relazionale dello spazio e le sue qualità performative mettono in crisi la sicurezza delle sue chiusure, facendo vacillare ogni distinzione al suo interno. La loro natura è irriducibilmente molteplice e dissonante.

Nella ricognizione geografica di Gregson e Rose, tuttavia, Judith Butler finisce col rimanere confinata entro esperienze particolari, che mettono al riparo dall'impatto del performativo il discorso generale sulla spazialità²⁶. Cosa accade invece se lo spazio, ogni spazio, viene riportato sul terreno complesso, instabile e perturbante del performativo? È possibile sottrarre alla spazialità la rasserenante trasparenza che le si attribuisce e far fronte alle questioni e ai disturbi che lo *spatial trouble*²⁷ provocherebbe? Se, infatti, il genere è il

²⁶ Un approccio più generale si ritrova invece in un altro saggio di Gillian Rose, significativamente intitolato *Performing Space* (Rose, 1991), nel quale la riflessione sulla spazialità viene riportata al crocevia di tre dimensioni: il discorso, la fantasia e la corporeità. Nella proposta di Gillian Rose, infatti, pensare, sognare e praticare spazi radicalmente altri può diventare decisivo per la costruzione di nuove, e meno violente, forme di relazione (Rose, 1991, p. 258).

²⁷ Il riferimento è naturalmente al titolo dell'opera di Judith Butler *Gender Trouble*, “che rimanda all'idea sia di creare problemi, di disturbare, di fare confusione sia di mettersi o trovarsi nei guai” come spiega la stessa J. Butler nella prefazione alla prima edizione (Butler, 2013b, p. XXVIII).

risultato complesso e sempre instabile di molteplici intersezioni politiche, culturali e sociali, “un insieme aperto che permette convergenze e divergenze multiple, senza che si debba obbedire al *telos* normativo di una chiusura definitoria” (Butler, 2013b, p. 26), allora si può tentare di disporre il discorso sulla spazialità lungo il crinale del ragionamento butleriano, e cercare di comprendere quali effetti e quali risonanze possa stimolare un simile accostamento e fin dove possa spingersi l’analogia che gli è sottesa.

Contro la metafisica della sostanza e i suoi risvolti essenzialisti, Judith Butler chiama in causa Nietzsche che nella *Genealogia della morale* afferma che il fare è tutto, negando l’esistenza di alcun essere al di sotto del fare, dell’agire e del divenire (Nietzsche, 1984), e ne sviluppa il ragionamento sul terreno del genere teorizzandone il carattere radicalmente performativo: “Il genere è sempre un fare”. E poco oltre: “non esiste alcuna identità di genere dietro le espressioni del genere, tale identità è costituita performativamente dalle espressioni stesse che si dice siano i risultati” (Butler, 2013b, pp. 38–9). Spostando queste affermazioni su un piano geografico, un banale gioco di sostituzioni reinscrive lo spazio entro un orizzonte di senso non lontano da quello che finora abbiamo richiamato. Così come il genere, anche lo spazio è un fare: non c’è nessuna essenza che lo fondi o lo sostenga. Le sue forme e articolazioni non sono effetti irriflessi di una sostanza spaziale, preesistente e immutabile. Le sue chiusure, distanze, gerarchie non discendono meccanicamente dalla necessità delle sue leggi. Lo spazio è performativo: non esiste al di fuori delle pratiche – politiche, culturali, sociali – che lo producono.

La performatività degli spazi, se si fa avanzare ancora un po’ l’accostamento analogico, ha due ricadute che non possono essere ignorate. Se lo spazio è prodotto del continuo farsi e disfarsi di pratiche, istituzioni, discorsi, se non c’è nulla al fondo che lo ancori e lo mantenga, allora tutto al suo interno è costitutivamente instabile. Il suo senso è sempre relazionale e contestuale: varia da una società all’altra, da un’epoca all’altra, da un soggetto all’altro. Nonostante i tentativi di costruirne l’essenza, di stabilizzarne i significati e di naturalizzarne gli effetti – tentativi che incontreremo a più riprese lungo il percorso – lo spazio è mobile, perché mobili sono i corpi, le relazioni e le pratiche al crocevia dei quali questo si articola. Il secondo corollario discende direttamente dal primo: incrociando ancora una volta Judith Butler e il discorso

geografico, possiamo affermare che rendere mobili le categorie spaziali significa renderle politiche (Butler, 2013b, p. XXVII). E se il mondo delle categorizzazioni spaziali è in realtà una costruzione, ne deriva allora una consapevolezza che non bisogna correre il rischio di perdere: che questo mondo potrebbe addirittura essere già costruito diversamente.

Spaziature

A Parigi, nel Parc de La Villette, si può ancora oggi trovare traccia di un evento destinato a segnare la storia dei rapporti fra architettura e filosofia. È il 1983. Il comune di Parigi decide di recuperare una vasta area a nord-est della città, nel quartiere di Belleville, e indice un concorso internazionale finalizzato alla realizzazione di un parco pubblico nella zona che era stata fino ad allora occupata da impianti per la macellazione. È in questa occasione che l'architetto svizzero Bernard Tschumi²⁸ pensa di realizzare un progetto che metta all'opera la teoria della decostruzione in campo architettonico e coinvolge a tale scopo Jacques Derrida, che dopo qualche iniziale resistenza accetta di collaborare. Nasce così *Folies*, un'opera basata su un sistema di punti, linee e superfici che nelle intenzioni dell'architetto dovrebbe introdurre un principio di eterogeneità, instabilità e – soprattutto – dinamismo nella fruizione di quegli spazi (Tschumi, 2005, pp. 146–62). Il discorso di presentazione del progetto tenuto da Jacques Derrida nel parco parigino si intitola *Point de Folies – Maintenant l'architecture* e viene pubblicato più tardi, nel 1987, all'interno della raccolta *Psyché* (Derrida, 2008b, pp. 107–25). Sulla funzione del punto, il modulo architettonico intorno al quale si articola il progetto di Tschumi, Jacques Derrida osserva (Derrida, 2008b, 123):

“Aperto al suo interno da un vuoto, dà gioco ai pezzi, si costruisce/decostruisce come un cubo offerto a una combinazione formale. I pezzi articolati si disgiungono, si compongono e ricompongono. Nel *dis*-giunto, il *dis*-giunta articolando pezzi che

²⁸ Per un profilo dell'opera e del pensiero di Bernard Tschumi confronta *Bernard Tschumi. L'architettura della disgiunzione* (Costanzo, 2002). Sulla centralità del movimento nell'architettura di Tschumi si rimanda invece alle pagine che Tim Cresswell dedica alla *nomadic architecture* nel suo *On the Move* (Cresswell, 2006, pp. 51–3).

sono più che dei pezzi, pezzi di un gioco, *pièces* teatrali, stanze [*pièces*] abitabili, insieme luoghi e spazi di movimento, le figure *promesse* a degli eventi: perché abbiano luogo.”

I cubi rossi disseminati nel Parc de La Villette sono spazi di movimento e promesse di eventi. La loro complessa articolazione non satura lo spazio, fa da spunto al movimento. A partire da essi, i corpi sono mobilitati all'interno di una “scenografia del passaggio” (Derrida, 2008b, p. 116), composta di trasgressioni e attraversamenti, di spaziature successive che presuppongono sempre la firma del corpo che le compie. Il corpo nelle *Folies* – proprio come quello dell'idiomatica inglese della follia – è *spaced out*, incessantemente dislocato, chiamato fuori di sé (Derrida 2008b, p. 125). Spaziando attraverso i punti e le linee di Tschumi, reinscrivendone i percorsi attraverso l'esperienza del corpo, si dà luogo ad eventi, incontri e relazioni. È come se il senso di dinamismo suggerito nell'architettura dei suoi cubi e dei suoi tracciati non fosse che condizione dell'evento e avvento dell'altro, l'autentica *chance* della relazione. Spaziature ed eventi articolano lo spazio del Parc del La Villette in una trama aperta di congiunzioni e disgiunzioni, costantemente reinventata da corpi in movimento e in relazione. Ed è proprio all'incrocio di spaziature ed eventi, nel loro mutuo articolarsi attraverso l'opera di Jacques Derrida, che è possibile trovare una spinta decisiva per re-immaginare lo spazio e rifondare la geografia.

La spaziatura (*espacement*) fa la sua prima comparsa all'interno di una dimensione puramente testuale. Nel suo *Della grammatologia*, Jacques Derrida iscrive nella spaziatura il senso ambiguo ed enigmatico che la traccia scritta intrattiene con le relazioni dualistiche di presenza-assenza, corpo-anima, dentro-fuori, come se in essa fosse in qualche modo suggerito il gioco mai risolto sottinteso alla scrittura e alla temporalizzazione in essa implicata (Derrida, 1998b, p. 104). Sulla genesi testuale della spaziatura e sul suo presunto confinamento entro i limiti del testo, si fonda almeno in parte la critica mossa a Jaques Derrida sul versante geografico da Doreen Massey (Massey, 2005, pp. 49–54), la quale ritiene che sottesa al pensiero del filosofo francese si possa scorgere la similitudine “*the world is like a text*”, che non poco ha pesato sulla tradizione del pensiero spaziale. Se è vero che la testualizzazione dello spazio abbia prodotto e continui ancora oggi a produrre delle pesanti deformazioni

nello studio della spazialità, prima fra tutte l'attribuzione dei tratti sistemici e di chiusura normalmente riferiti al testo, il discorso di Derrida sembra tuttavia eccedere le critiche mosse da D. Massey, per diversi ordini di ragioni. Innanzitutto, pur ammettendo la centralità della dimensione testuale, non per questo bisogna concludere che certi spunti e certi strumenti di pensiero debbano funzionare solamente laddove siano stati concepiti e che non possano piuttosto attivare nuove configurazioni se traslati in altri campi. Spostare un nodo di pensiero da un luogo all'altro, metterne alla prova funzionamenti imprevisti, forzarlo, deformarlo, farlo stridere se necessario, significa esplorarne la portata, testarne gli effetti di risonanza. Del resto, è proprio in questo che consiste il gesto di Derrida nel momento in cui decide di mettere se stesso e la sua teoria della decostruzione alla prova con le *Folies* di Tschumi nel Parc de La Villette. Ed è sulla scia di quel gesto che si è deciso di portare le spaziatore di Derrida su un terreno geografico, e di condurle al di là del testo, nello spazio.

Durante un colloquio con Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta, il 17 giugno del 1971, Jacques Derrida si sofferma sul concetto di spaziatore e sulla relazione che esso intrattiene con l'alterità (Derrida, 1999, pp. 47–117). In quell'occasione il dialogo fra i tre finisce col trascendere lo spazio dell'intervista, dilatandosi nello scambio epistolare immediatamente successivo e in alcune note esplicative aggiunte in vista della pubblicazione dallo stesso Derrida. In una di queste si legge (Derrida, 1999, p. 96):

“Tengo però a precisare che la spaziatore è un concetto che implica anche, benché non soltanto, una significazione di forza produttiva, positiva, generatrice. [...] non è soltanto l'intervallo, lo spazio costituito fra due (secondo l'accezione corrente di spaziatore), bensì è lo spaziare [*espacement*], l'operazione o comunque il movimento dello scartamento [*écartement*]. Movimento che è inseparabile dal temporeggiamento-temporalizzazione e dalla differenza, dai conflitti di forze che vi sono attivi. Esso marca ciò che si scarta da sé, interrompe ogni identità, ogni raccoglimento puntuale in sé, ogni omogeneità, ogni interiorità.”

Fra lo spazio (*espace*) e la spaziatura (*espacement*) Derrida scava una differenza che fa perno sul dinamismo e sulla sua temporalità. Lo spazio è un intervallo: il prodotto e la traccia di un movimento che è stato. Esso si apre fra due posizioni, è l'immagine congelata che ne segna e registra la distanza. La spaziatura, al contrario, è il movimento stesso che apre, avanza, disloca. Non è lo scarto, bensì lo scartamento; è l'operazione, non il suo risultato. Forza produttiva, positiva e generatrice, la spaziatura nel suo procedere inventa lo spazio e ad ogni passo lo modifica, rimettendo costantemente in gioco le sue chiusure, distanze, intensità.

Spaziature successive, plurali e dissonanti, fanno e disfano lo spazio, rendendo vano ogni tentativo di totalizzazione o attribuzione di senso. Lo spazio è una "trama", che non si dà mai del tutto, inventandosi sempre nel suo procedere. Scrive a questo proposito Jacques Derrida (Derrida, 2008b, pp. 119–20):

“Il senso proprio della «trama» non si raccoglie. Attraversa. Tramare è attraversare, passare attraverso un meato. È l'esperienza di una permeabilità. E la traversata non avanza in un tessuto già dato, tesse, inventa la struttura istologica di un testo, in inglese si direbbe di una qualche «fabric».”

L'etimologia della trama ne schiude l'originario senso di dinamismo evocato dai termini che la compongono. *Trans-meare* designa infatti un movimento attraverso passaggi, uno scorrere lungo spazi di transito. La trama, riportata entro gli orizzonti semantici dei suoi termini, si intesse di attraversamenti e permeabilità, è l'effetto scomposto di transizioni plurali. Così, nella trama spaziale i corpi inventano attraverso i loro movimenti spazi ed eventi di relazione, negoziano distanze e articolano posizioni, producono curvature e distorsioni, sconfinano, avanzano, spaziano.

Tra i concetti assolutamente inseparabili da quello di spaziatura, Derrida invoca la differenza (*différance*)²⁹. La sostituzione della *e* della *différence* con la

²⁹ Tre concetti sono indissolubili dalla spaziatura: la temporalità, la differenza (*différance*) e l'alterità. Pur non coincidendo, i legami che corrono dall'uno all'altro sono stretti al punto da scuotere l'autonomia di ciascuno e farne vacillare le chiusure definitive: questi concetti operano all'interno di un meccanismo che stenta a definirne i rapporti di separazione, in un

a permette al filosofo francese di negare alla *différance* (d'ora in avanti differenza) qualunque essenza o esistenza. La differenza non è, procede. L'innesto della lettera *a* che proviene dal participio presente ci introduce all'azione del differire nel corso del suo svolgimento, prima che esso possa sincretizzarsi in un oggetto. Nella differenza si produce non soltanto una dissimiglianza ma anche un differimento di spazio e di tempo. È una deviazione nell'atto stesso del suo compiersi, una spaziatrice temporale e una temporalizzazione spaziale (Derrida, 1997, pp. 27–57). Scorrendo la riflessione di Derrida dal suo orizzonte linguistico, possiamo seguire il progressivo intrecciarsi di questi differimenti nel prodursi della spazialità. Nello spazio, come nella lingua, “non vi sono se non differenze. Di più: una differenza suppone in generale dei termini positivi tra i quali essa si stabilisce; ma nella lingua non vi sono che differenze senza termini positivi” (Derrida, 1997, p. 38) Lo spazio si intesse di differenze, differenze incarnate nei corpi e che determinano il carico irriducibile della loro singolarità. La differenza non è una mancanza né una preferenza; essa non è una determinazione categoriale, non produce inclusioni o esclusioni, perché semplicemente non c'è nessun termine privilegiato rispetto al quale si produca. La differenza è il gioco continuo di rinvii che si genera fra differenti, il movimento incessante di forze differenti e differenze di forze, di cui lo spazio è il più instabile fra gli scenari.

Nel suo attraversare gli spazi della perversione delle geografie post-strutturaliste, Marcus Doel si confronta con la differenza di Derrida, e osserva (Doel, 1999, p. 46):

“Difference has been taken as given – by context for example – when in fact difference is what *takes place*. If difference is *in place*, it is not in place in the same way that something could be said to be *in* a box. Difference is in place only to the extent that it puts place *out of joint*. Difference is what *splays out*. It is the harsh law of space.”

La differenza introduce un elemento di perturbazione nella spazialità. Non si trova nei luoghi, non almeno nel senso di un confinamento al loro interno; al

movimento di sovrapposizioni e interferenze nel quale, come vedremo, resta imbrigliato anche uno dei due interlocutori di Jacques Derrida durante la discussione sopra richiamata.

contrario, essa ne disperde i legami, aprendoli verso il proprio fuori (Barnett, 1999, p. 286). È proprio in questo sconfinamento messo in atto dalla differenza che consiste la legge dello spazio. Definire la spaziatura un movimento senza ulteriori determinazioni può significare, infatti, mancare la comprensione della sua forza produttiva, della carica di trasgressione che sempre la accompagna. Spaziare non è semplicemente muoversi. Spaziare è sempre fare un passo nel fuori. La direzionalità non è un attributo secondario, perché è in essa che è racchiuso il senso profondo di ogni spaziatura. Forzare i confini del proprio spazio di posizione e aprirsi al vuoto: è nel desiderio dell'altrove che ha origine lo spazio. Non c'è qui conquista né appropriazione. E non potrebbe essere altrimenti: tali spazi originano nel movimento, non lo ospitano. Lo spazio non accoglie, non c'è nulla di rassicurante nel suo prodursi. Perché nel momento in cui accetto di spaziare, di mettermi cioè radicalmente al gioco dello spazio, mi espongo all'evento e a tutta la forza del suo impatto. Nell'appassionato confronto con la scrittura di Maurice Blanchot, Michel Foucault incrocia il pensiero del fuori (Foucault, 1998, p. 29):

“Essere attratto non significa essere invitato dall'attrattiva dell'esteriore, significa piuttosto sperimentare, nel vuoto e nella messa a nudo, la presenza del fuori, e, legato a questa presenza il fatto che si è irrimediabilmente fuori del fuori. Ben lungi dall'invitare l'interiorità ad accostarsi a un'altra, l'attrazione mostra imperiosamente che il fuori è là, aperto, senza intimità, senza protezione né ritegno.”

Il fuori, origine e meta di ogni spaziatura, non è un'apertura alla quale sia possibile accedere, non ha nessuno dei tratti della presenza. Si manifesta semplicemente come un altrove che sfugge al controllo del sé, non un luogo da raggiungere ma qualcosa verso cui tendere, indefinitamente.

Il fuori inscritto nella prima lettera dell'*e-spacement* derridiano è inscindibile dal dinamismo del suo suffisso: l'esteriorità è una direzione, non una condizione. Il corpo non è semplicemente fuori, ma si muove costantemente verso il proprio fuori, perché è solo in questo sconfinamento irriducibile e in tutto quel che ne consegue che può dar luogo all'evento (*événement*). È

nell'implicazione fra il "trans" e l'"out" (Casey, 1997, p. 320), nel punto in cui il dinamismo si fa dislocazione, che si apre lo spazio della relazione. La trama spaziale si articola così nelle interazioni fra corpi singolari che violando i confini delle proprie posizioni si aprono allo spazio e si espongono all'evento, per inventare, nel proprio fuori, il luogo della relazione e della differenza. E, ogni volta che questo accade, ciò che viene aperto non è solo lo spazio, ma un mondo (Nancy, 2003, p. 222).

Nell'aprile del 1993, nel corso di una conferenza sul marxismo e le sue prospettive, Jacques Derrida intreccia la riflessione sulla spaziatrice alle guerre interetniche e all'arcaico spettro che le guida e le sostiene, lo Stato-nazione³⁰. Le frontiere, il sangue, il territorio e la sovranità vengono riportati nel campo di quella che Derrida definisce *ontologia*, vale a dire "un'assiomatica che lega indissolubilmente il valore ontologico dell'essere-presente (ón) [...] alla determinazione stabile e presentabile di una località" (Derrida, 1994, p. 89). L'*ontologia*, che confina l'essere entro un luogo stabile e preesistente, è oggi sempre più profondamente messa in crisi da un altro principio che tende a rafforzarsi giorno dopo giorno ma che non per questo bisogna considerare meno originario del primo (Derrida, 1994, p. 89):

"Per quanto si estenda in maniera inaudita, sempre più differenziale e sempre più accelerata [...], il processo della dislocazione non è meno archi-originario, e cioè anche «arcaico», dell'arcaismo che, da che mondo è mondo, tende a sfrattare. È d'altronde la condizione positiva della stabilizzazione, che pur sempre rilancia. Ogni stabilità in un luogo, che altro non è se non una stabilizzazione o una sedentarizzazione, avrà richiesto un movimento conferitogli da una *différance* locale, dall'*espacement* di uno spostamento."

Il ribaltamento è decisivo. La dislocazione è la condizione positiva di ogni località, la forza che sola può autorizzarla. La stabilità, per porsi, ha bisogno di un movimento, una spaziatrice differenziale, che la produca e la faccia esistere. Non c'è radicamento nazionale che nella sua storia e nella sua memoria non

³⁰ Il testo della conferenza, ampliato e rivisto, è stato pubblicato nello stesso anno con il titolo *Spettri di Marx* (Derrida, 1994)

conservi traccia di questa dislocazione originaria, di un viaggio, un esilio o una migrazione. E riconoscere questa priorità della spaziatura sullo spazio significa scardinare il presupposto stesso di ogni ontopologia, di ogni rivendicazione essenzialista sul terreno della spazialità. Al di là di territori, popoli e frontiere, il legame fra l'essere e il luogo è sempre il prodotto di dislocazioni originarie e artifici stabilizzanti, di movimenti e confinamenti, spaziature e sedentarizzazioni. “*Out of joint* non è solo il tempo ma anche lo spazio, lo spazio nel tempo, *l'espace*ment” (Derrida, 1994, p. 89). La spaziatura non si limita a bucare il cerchio della frontiera ma si insinua nel cuore stesso del tessuto nazionale, svelando il dinamismo e l'instabilità annidati in ogni sua piega. È dentro queste pieghe, allora, che bisogna addentrarsi per sentire tracce e vibrazioni del potenziale mobile che in ogni evento della spazialità è racchiuso.

All'inizio di questo paragrafo ci siamo domandati insieme ai redattori della rivista *Hérodote* se potesse darsi uno spazio – e una geografia – senza il cerchio della frontiera. È sulla scia di quell'interrogativo che abbiamo attraversato il dibattito francese che vide sul finire degli anni Settanta l'intellettuale marxista Henri Lefebvre attaccare strenuamente la trasparenza dello spazio, la sua muta oggettività, e affermarne il carattere di produzione, svelandone così la posta in gioco politica. Il dinamismo e la radicale instabilità che impregna le pratiche spaziali ha portato poi la riflessione sul terreno della performatività, dove si è cercato di mettere in tensione la sovversione del genere di Judith Butler con una nuova immaginazione dello spazio, che fosse ad un tempo anti-essenzialista, performativa e politica. Da qui si è approdati nel Parc de La Villette dove Bernard Tschumi e Jacques Derrida hanno progettato le loro *Folies* e dove l'architettura ha incontrato per la prima volta la decostruzione. Attraverso le spaziature derridiane, si è aperto lo spazio alla differenza, alla dislocazione e all'evento, disperdendo definitivamente il cerchio della frontiera dentro il quale l'immaginazione spaziale è rimasta a lungo confinata. Solo se si sottrae allo spazio la definizione delle sue chiusure e lo si spoglia dei tratti di immobilismo e oggettività di cui è ammantato, solo se si ascrive la sua genesi non ad un gesto di delimitazione ma, al contrario, ad uno sconfinamento irreparabile, è possibile restituire allo spazio la *chance* che gli è stata sottratta. Perché è nell'instabilità e nel dinamismo che ha luogo la

possibilità del cambiamento. È solo nel loro riconoscimento che la politica esiste e che l'etica è possibile (Derrida, 2003, p. 86). Ed è reinventando spazi aperti di relazioni singolari e dissonanti che può realizzarsi il compito della geografia (Doel 1999, 7):

“An openness to the event of space is the ethic specific to geography.”

Spaziature e alterazioni: l'evento dell'altro

Nel momento in cui il corpo si sporge sul proprio fuori e muove un passo al di là di sé, ha luogo lo spazio. Quest'estensione, prodotto di una dislocazione originaria, non è vuota. Qualcos'altro fa la sua comparsa al di là del corpo (Lefebvre, 1976a, p. 179):

“L'«altro» è là, di fronte all'Ego (corpo davanti ad un altro corpo), impenetrabile, fuorché alla violenza o all'amore, oggetto di un consumo di energie, aggressione o desiderio. Ma l'esterno è anche interno, in quanto l'«altro» è anche corpo, carne vulnerabile, simmetria accessibile.”

Aprendosi verso l'esterno, spaziando al di là dei propri confini di posizione, il corpo si imbatte in altri corpi, nell'interazione con i quali costruisce lo spazio della relazione. Nella tensione fra singolarità, nelle parole, nei gesti e negli sguardi che ne modellano i rapporti, nel commercio di energie e desideri che le attraversa, la trama dello spazio viene progressivamente inventata.

Il soggetto che si apre allo spazio non è in grado di controllarne le articolazioni o di prevederne gli esiti. Nessuna intenzione e nessun itinerario è al riparo dal carico di imprevedibilità che ogni evento porta con sé. Il corpo è in balia dello spazio. La sua trama è sempre irriducibilmente plurale. Prodotto di incontri scomposti ed effetto di movimenti disgiunti, lo spazio è luogo di relazioni plurali. Infatti, se il corpo rimanesse chiuso in se stesso, se non vi fosse alcuno sconfinamento e alcun evento dell'altro, non vi sarebbe spazio né relazione. Il movimento che porta il corpo ad imbattersi nell'altro, al di là di sé,

non soltanto fonda lo spazio ma ne lega inscindibilmente il senso alla relazione, al punto da farne coincidere i profili. Non può darsi relazione in assenza di un movimento di apertura e del brano di spazio che questo produce. D'altro canto, il movente dello spazio, la forza che investe il corpo e lo porta a dislocarsi, va ricercato nella relazione. L'attrazione del fuori non è che il richiamo dell'altro. Spazio e relazione sono l'uno la condizione d'esistenza dell'altra: impossibile pensare – o vivere – l'uno senza l'altra.

Se lo spazio esiste solo nella relazione, se è sempre il prodotto di movimenti e interazioni plurali, allora la riflessione sulla spazialità non può non imbattersi essa stessa nell'evento dell'altro. Bisogna allora provare a reinscrivere l'osservazione di Maurice Blanchot nel solco della geografia (Blanchot, 1981, p. 70):

“Non bisogna però perdere ogni speranza nella filosofia. Nel libro di Emmanuel Lévinas (e mi pare che, nel nostro tempo, la filosofia non avesse mai parlato con tanta serietà, rimettendo in discussione, come è giusto, i nostri modi di pensare e persino la nostra troppo facile riverenza dell'ontologia), essa ci esorta ad assumere la responsabilità di ciò che essenzialmente è, accogliendo, nella luce e nell'infinita esigenza che le sono proprie, appunto l'idea dell'Altro, ossia la relazione con gli altri. È come un nuovo inizio della filosofia, e un salto che essa e anche noi siamo esortati a compiere.”

La *chance* della filosofia è racchiusa nella relazione con gli altri. Solo se essa riuscirà ad accogliere il pensiero dell'altro e a farsi disturbare dall'elemento di estraneità che gli è sotteso, rispondendo attivamente a quel per cui è chiamata, potrà ritrovare il proprio slancio. È nell'altrove che va cercata la possibilità di un nuovo inizio. Il richiamo di Blanchot non può non risuonare anche al di là della filosofia. La geografia, se vuole rimanere al mondo, deve esporsi alle voci, agli sguardi, ai corpi che vengono da altrove. Con un avvertimento: ogni tentativo di integrare nei sistemi di sapere esistenti tracce di altrove, di classificarle e inventariarle, senza mettere radicalmente in discussione categorie e mappature, è destinato a fallire. Bisogna allora cercare nell'altro una modalità differente di conoscenza, che sia capace di non riflettersi in un

gesto di appropriazione o in una volontà di dominio (Irigaray, 1997, p. 95). Aprire il proprio orizzonte a mondi altri e lasciarsi attraversare, interrogare, modificare da essi, rinunciando ad ogni pretesa di possesso o di comprensione, è la sfida a cui oggi è impossibile sottrarsi. Così, esporre la geografia all'evento dell'altro equivale ad una radicale messa in crisi della sua epistemologia e, sulla scia della riflessione di Blacnhot, c'è un solo nome da cui questa *alterazione* geografica possa prendere le mosse.

Il desiderio geografico: lo spazio Altro di Emmanuel Lévinas

Nelle prime pagine del suo *Totalità e Infinito* (Lévinas, 1995), Emmanuel Lévinas descrive l'esperienza di una tensione verso l'assolutamente altro, di un movimento che dal mondo familiare va verso l'esterno, nella direzione di un altrove irraggiungibile. Questo *desiderio metafisico* non rimanda all'altrove di un'altra vita o di un altro mondo, ma ai volti e ai corpi di un mondo altro. L'esteriorità assoluta verso cui tende il desiderio metafisico non è che l'impossibilità del sé di chiudersi in se stesso e di rinunciare così alla relazione con l'Altro. È proprio nel movimento di apertura del corpo nello spazio, nel passo sul fuori che prima abbiamo richiamato, che si realizza allora il *desiderio geografico*: una tensione costante ad alterare il proprio spazio e ad alterarsi in esso.

La portata del pensiero di Emmanuel Lévinas sulla spazialità è stata esplorata in ambito geografico assai di rado e perlopiù incidentalmente. Lo spazio di risonanza della sua opera nella riflessione geografica rimane ad oggi assai limitato. Nonostante le profonde affinità tematiche, infatti, la geografia culturale non si è mai impegnata in una sua attenta e sistematica rilettura, pur accogliendo alcuni esiti del suo pensiero attraverso la mediazione di pensatori successivi, quali Jacques Derrida o Luce Irigaray (Howitt, 2002, p. 300). Ripartire da Lévinas, accogliere le suggestioni geografiche contenute nelle sue riflessioni, significa in questa sede non soltanto riconoscerne il decisivo, seppur mediato, apporto in alcune linee di pensiero, ma soprattutto cogliere fra le maglie del suo ragionamento nuovi stimoli ai fini di un ripensamento radicale della spazialità (Popke, 2003, p. 308). E trovare così attraverso i suoi testi un'occasione di slancio anche per la geografia culturale.

Spazi e movimenti ricompongono nell'opera di Lévinas un quadro decisivo per le nostre ricerche. Innanzitutto, contrariamente a quanto accade spesso nelle osservazioni filosofiche sulla spazialità, lo spazio di Lévinas non ha nulla di metaforico. Non è uno spazio concettuale né una categoria del pensiero. È al contrario uno spazio impregnato di corpi, mani, parole, sguardi. Questi lo attraversano e lo significano, investendolo di tutta la loro materialità e producendo in esso configurazioni sempre mutevoli. Ma lo spazio vuoto dentro al quale prendono forma questi corpi non è il nulla, non deve solo ad essi la sua pienezza, ha una pienezza in sé (Lévinas, 1995, p. 194):

“Questo vuoto spaziale non equivale ovviamente al niente assoluto, superarlo non equivale a trascendere. Ma se lo spazio vuoto si distingue dal niente e se la distanza che esso scava non giustifica la pretesa della trascendenza che potrebbe essere eretta dal movimento che la attraversa, la sua «pienezza» non lo riconduce assolutamente allo statuto di oggetto. Questa «pienezza» appartiene ad un ordine diverso.”

Lo spazio non è il nulla, esso c'è (Lévinas, 1995, pp. 194-5), eppure non è un oggetto. Pur sfuggendo alla presa dell'astrazione, lo spazio di Lévinas riesce parimenti a non ricadere nella tendenza opposta, quella della reificazione. Né puro concetto né puro oggetto, lo spazio appartiene ad un ordine diverso.

Lo spazio è sempre per Lévinas il prodotto di una relazione: fra il Medesimo e il mondo esterno e, soprattutto, fra il Medesimo e l'Altro. Soffermarsi allora su come si articoli questa relazione diviene decisivo per comprenderne le ricadute spaziali. La relazione interumana, esplorata da Lévinas nella forma del rapporto tra il Medesimo e l'Altro, è l'esperienza per eccellenza (Lévinas, 1995, p. 109). L'Altro di Lévinas sporge sia rispetto alla logica della contraddizione, secondo la quale l'alterità non è che la negazione dell'identità (e viceversa), sia rispetto alla logica dialettica, all'interno della quale il Medesimo e l'Altro partecipano della stessa natura e si riconciliano nell'unità del sistema (Lévinas, 1995, p. 153). In entrambe le logiche, infatti, il legame fra il Medesimo e l'Altro viene colto da uno sguardo esterno che nel primo caso contrappone, nel secondo ricompone. Per comprendere fino in fondo

la modalità di questo legame, bisogna allora escludere ogni punto di vista esterno ad esso e immergersi invece al suo interno, posizionandosi nel Medesimo. Solo riempiendo della propria soggettività il Medesimo richiamato da Lévinas nei suoi testi, si può cogliere la portata dell'Altro, e sentirsi quasi investiti dal suo volto e dalla responsabilità in esso implicata. Nel mio essere sempre qualcosa in più o in meno di un termine della relazione, in questo eccesso o in questa mancanza, si rivela infatti la negazione di ogni oggettività (Lévinas 1983, p. 101). Allo stesso modo, l'Altro eccede le aspettative di cui è investito, la sua differenza non viene inglobata nel Medesimo, ma lo oltrepassa, sfuggendo alla sua presa. Nell'impossibilità di un punto di vista esterno e nel coinvolgimento che ne consegue consiste la radicale ineguaglianza fra i termini e l'irriducibile alterità dell'uno rispetto all'altro (Lévinas, 1995, p. 258):

“La ragione presuppone queste singolarità e queste particolarità, non a titolo di individui offerti alla concettualizzazione o che si spogliano delle loro particolarità per ritrovarsi identici, ma appunto come interlocutori, esseri insostituibili, unici nel loro genere, volti.”

In assenza di un punto di vista che abbracci entrambi i termini della relazione, nessuna concettualizzazione né attestazione di uguaglianza può aversi. Solo uno sguardo esterno potrebbe infatti cancellare la molteplicità costitutiva della relazione, trasformare l'altro in un mio doppio, annullarne la distanza e confonderne i confini. L'Altro è radicalmente Altri, egli è assolutamente indipendente da ogni mio movimento soggettivo. Dissolvere la sua alterità nel medesimo significa farlo ricadere nella sfera del sé e prenderne così possesso. La relazione tra l'Io e l'Altro comincia nell'ineguaglianza dei termini, il pluralismo nel suo riconoscimento. Quest'ultimo non è infatti una molteplicità numerica, un giustapporsi di singolarità differenti che può facilmente esser constatato dall'esterno; esso è piuttosto il movimento che va da me ad altri, mettendo sempre in questione la mia presa sul mondo (Lévinas, 1995, p. 121). Ogni relazione sociale risale a questo legame originario con l'Altro. Nessuna società può allora fondarsi su un principio di uguaglianza e di unione tra simili, perché è piuttosto nel pluralismo, nel riconoscimento dell'unicità del volto e

nella responsabilità che ne discende che affonda ogni sua possibilità di realizzazione.

Il Medesimo e l'Altro ricompongono attraverso l'opera di Lévinas una relazione che incrocia in numerosi punti l'opposizione fra proprio ed estraneo proposta da Bernhard Waldenfels e più su richiamata (Waldenfels, 2008). Al cuore di questa relazione c'è l'impossibilità di prendere possesso dell'Altro, di renderlo oggetto di esperienza o di sapere. Tale impossibilità, oltre ad avere una valenza etica, si lega ad una ragione essenzialmente geografica: l'Altro non è mai interamente nel mio luogo (Lévinas, 1995, p. 36). Perché possa darsi una relazione etica fra i due, infatti, è necessario che entrambi siano localizzati e che le localizzazioni non coincidano. Il posizionamento diviene allora una questione cruciale nel rapporto con l'esteriorità, una questione nella quale il corpo interviene con tutto il proprio peso (Lévinas, 1995, p. 128):

“Dipendere dall'esteriorità non equivale soltanto ad affermare il mondo, ma a situarvisi corporalmente. Il corpo è lo slancio, ma anche tutto il peso della posizione. [...] Situarsi corporalmente significa toccare terra ma in modo tale che il contatto è già condizionato dalla posizione, che il piede si installa in un reale che è definito o costituito da questa azione, come se un pittore si accorgesse di uscire dal quadro che sta dipingendo.”

Un vincolo insopprimibile lega l'esteriorità al corpo e al suo posizionamento nel mondo. Solo un corpo situato, infatti, può perdere il proprio posto, lasciarsi andare verso l'esterno, de-situarsi (Lévinas, 1983, p. 174), e divenire così soggetto. La soggettività in Lévinas non dipende affatto da un rafforzamento dell'identità o da una sua presa di coscienza. Al contrario, essa si origina proprio nel momento di rottura dell'identità, nella lacerazione che l'esposizione all'altro e l'impossibilità di sottrarsi al suo appello provoca nell'interiorità (Lévinas, 1983, p. 18). Non da una conferma del sé ma dalla sua irrimediabile dislocazione dipende la costituzione di ogni soggettività.

Nella dinamica che si produce fra posizionamenti e dislocazioni ha così luogo l'evento dell'altro. Perché la relazione sia al riparo dai tentativi di appropriazione che ne causerebbero la distruzione, è necessario che vi sia

sempre una separazione fra le posizioni, che l'una non ricada mai sull'altra trasformando così il desiderio in presa di possesso (Lévinas, 1995, p. 225). Corpi, localizzazioni e separazioni ricompongono un intreccio nel quale lo spazio ha una funzione cruciale. È evidente, infatti, che l'esistenza di uno spazio fra i soggetti, che non si annulli nel contatto né si disperda nella distanza, è la condizione necessaria di ogni relazione. Questo spazio di mezzo che ad un tempo unisce e separa è l'unico in grado di garantire la molteplicità, di permettere cioè che i due soggetti coinvolti della relazione rimangano distinti e plurali. Tale relazione, infatti, nel suo dispiegarsi non colma mai l'abisso della separazione, al contrario lo conferma (Lévinas, 1995, p. 303) e, nel confermarlo, lo significa. Ne consegue che lo spazio, prodotto di una separazione insopprimibile, non è un vuoto intervallo nel quale i corpi si posizionano e si dislocano. Al contrario, esso è saturo di tensioni e movimenti, luogo di epifania dei volti e di invenzione dei dialoghi, prodotto mai finito di fuoriuscite e ripiegamenti (Lévinas, 1995, p. 231). La separazione non è protezione dall'Altro, ma al più protezione *dell'Altro*, della sua radicale alterità, del suo non poter essere mai del tutto nel mio stesso luogo. Se le nostre posizioni coincidessero, infatti, nessun movimento e, di conseguenza, nessuno spazio sarebbero possibili.

Lo spazio che si apre nel gioco di movimenti plurale prodotto dai corpi è sì uno spazio di separazione ma sempre nel senso di una prossimità, questione alla quale Emmanuel Lévinas dedica quello che probabilmente è il più geografico fra i suoi scritti. In *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, scrive (Lévinas, 1983, pp. 100–1):

“La prossimità è forse una certa misura dell'intervallo che si restringe fra due punti o due settori dello spazio, la cui contiguità e coincidenza segnerebbero il limite? Ma allora il termine prossimità avrebbe un senso relativo e, nello spazio disabitato della geometria euclidea, artificioso. Il suo senso assoluto e proprio presuppone «l'umanità».”

Uno spazio di prossimità si instaura fra il Medesimo e l'Altro. Finché lo si pensa come un semplice intervallo fra due punti, che si restringe e si allarga al variare della distanza che li separa, rimanendo così ingabbiati all'interno della

logica euclidea, si perde il senso assoluto e proprio che caratterizza tale spazio. Quello attraverso cui la relazione tra il Medesimo e l'Altro si dispiega è uno spazio intriso di umanità. È in questo spazio che bisogna entrare per comprendere la questione della soggettività incarnata, il modo in cui l'interazione corporea fonda la soggettività, e la fa esistere (Lévinas, 1983, p. 106). Lo spazio di mezzo della relazione non ha nulla di eterico o astratto. È uno spazio di contatto, impregnato dei volti e dei discorsi nei quali si dispiega l'interazione. È uno spazio mutevole di movimento e di inquietudine, uno spazio sul quale non posso esercitare il mio controllo e del quale non posso prevedere le trasformazioni e gli accadimenti. Ma soprattutto è uno spazio di vulnerabilità: nel correre il bel rischio dell'approssimarsi (Lévinas, 1983, p. 118) il corpo abbandona la sicurezza della propria posizione e si espone al trauma dell'altro, interrompendo definitivamente l'integrità delle proprie certezze identitarie.

Lo spazio pensato da Emmanuel Lévinas attraverso le sue opere è lo spazio relazionale per eccellenza. L'evento dell'Altro non ha semplicemente luogo nello spazio; esso piuttosto dà luogo allo spazio. Uno spazio asimmetrico e discontinuo, nel quale le relazioni tra corpi, sguardi e oggetti sono costantemente prodotte e riprodotte attraverso distanze, gesti e posizionamenti. Uno spazio che trova nella propria curvatura l'effetto del suo essere ad un tempo situato ed esposto, separato e investito. È uno spazio curvo perché in esso la distanza viene inflessa in altezza, l'Altro è di fronte a me ma mi eccede, il suo appello proviene dall'alto. "La curvatura dello spazio" in cui si effettua l'esteriorità come superiorità "esprime la relazione tra esseri umani" (Lévinas, 1995, pp. 298-9). È lo spazio di una distanza intima e di una prossimità estranea (Barnett, 2005, p. 7), sempre in equilibrio fra una separazione che non si disperda nell'indifferenza e un contatto che non si risolva in sovrapposizione. Anche il pluralismo che fonda la relazione si rifrange sullo spazio che ne è il prodotto, introducendo nel suo articolarsi un elemento di dinamismo insopprimibile. È nel movimento incessante dal Sé all'Altro che gli spazi sono prodotti, ora in direzione di una chiusura e di un raccoglimento, ora in una proiezione verso l'esterno, in una fuoriuscita (Howitt, 2002, p. 306). Nell'atto di dislocarsi il soggetto mette in questione se stesso e il proprio potere sulle cose, esponendosi all'inquietudine e al senso di vulnerabilità e inscrivendo la sua

relazione con l'Altro in una dimensione propriamente etica. È nel passo che porta il soggetto ad abbandonare la propria posizione, è nello spostamento del corpo che va incontro ad Altri, è in questa dislocazione talvolta impercettibile ma sempre decisiva che lo spazio è originato.

L'idea di infinito che è implicata e presupposta nella relazione con l'Altro (Lévinas, 1995, p. 79) ha il suo correlativo spaziale in uno sconfinamento irreversibile, in un'apertura da cui non è possibile fare ritorno. Nel momento in cui la soggettività viene esposta all'evento dell'Altro, lo spazio si apre alle differenze, le alterazioni e i movimenti che tale evento dispiega. Così, se “pensare l'infinito, il trascendente, lo straniero” – osserva Lévinas – “significa in realtà fare molto di più che pensare” (Lévinas, 1995, p. 47), allora cominciare a pensare spazi aperti, differenti e plurali è qualcosa in più di un semplice sforzo teorico.

Curvature: alterazioni spaziali in Jacques Derrida

A poche settimane dal colloquio con Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta sopra richiamato, Jacques Derrida torna a confrontarsi col primo sulla relazione fra spaziatura e alterità. Nella lettera di risposta a Houdebine, i due concetti vengono così riarticolati (Derrida, 1999, p. 115):

“Nell'analisi della spaziatura, come ho ricordato durante il nostro colloquio, io ho sempre sottolineato almeno due aspetti: 1) che la spaziatura è l'impossibilità della propria interiorità di chiudersi su se stessa, sul di dentro della propria interiorità o sulla coincidenza con sé. L'irriducibilità della spaziatura è l'irriducibilità dell'altro; 2) che «spaziatura» non designa soltanto un intervallo, ma un movimento «produttivo», «genetico», «pratico», un'«operazione» se preferisce – nel senso mallarmeano. L'irriducibilità dell'altro vi si marca allora rispetto a ciò che Lei sembra indicare con la nozione di «posizione».”

L'impossibilità di dissociare i concetti di spaziatura e alterità viene riaffermata con forza, nonostante le numerose e sfaccettate obiezioni mosse a più riprese

dall'interlocutore. Il soggetto non può rimanere presso di sé, ripiegato sulla propria interiorità. Un movimento, infatti, lo spinge ad aprirsi verso l'esterno, ad esporsi e a riposizionarsi. Questo movimento, che non è un vuoto intervallo ma una forza genetica e produttiva, prende il nome di spaziatatura. In soli due passaggi, Derrida lega in modo indissolubile i motivi della spaziatatura e dell'alterità e lo fa su un piano marcatamente spaziale, all'interno del quale sono movimenti e posizioni a modulare i rapporti e a comporre le articolazioni. L'alterità dell'altro, continua Derrida, non può in alcun caso essere semplicemente *posta*, perché se ciò avvenisse essa verrebbe ricondotta *allo stesso*, finirebbe cioè col ricadere sempre nel regime del medesimo. L'alterità non si iscrive allora in una posizione, bensì nel movimento che la elude e la spiazza (Derrida, 1999, p. 116). Ne consegue che rapportarsi all'altro non è mai solo una questione di posizione, ma al più di posizionamenti, effetto di movimenti plurali e irriducibili. Se la spaziatatura è sempre un eludere la propria posizione per mettersi al gioco dell'altro, allora la sua produttività non può che concernere l'evento della relazione che da essa scaturisce.

Il dialogo fra Jacques Derrida e Jean-Louis Houdebine, le insistenze e le resistenze che i due incrociano intorno al binomio spaziatatura-alterità, sono stati oggetto di un'attenta lettura geografica da parte di Doreen Massey (Massey, 2005, pp. 49–54). Secondo la geografa britannica, il limite della riflessione di Derrida in materia di spazialità e l'oggetto delle obiezioni mosse dal suo interlocutore, consiste nel far cominciare il movimento della differenza nella distruzione di un'identità originariamente chiusa in se stessa. L'incontro con l'altro avverrebbe allora nel segno di una negatività, configurandosi come l'effetto di un'interruzione nell'interiorità del soggetto (Massey, 2005, pp. 52–3). Quel che si rischia di perdere in una lettura di questo tipo è secondo Doreen Massey la coesistenza simultanea delle differenze che lo spazio dispiega, nella quale la molteplicità non è il prodotto di una forzatura e di un'esteriorizzazione, al contrario essa è già data, indipendentemente da ogni movimento soggettivo. Quella proposta da Derrida diviene allora “an imagination which, in spite of itself, starts from the «One» and which constructs negatively both plurality and difference” (Massey, 2005, p. 53). Da una parte, dunque, ci sarebbe un pensiero che parte da un'identità per arrivare, dopo un movimento di apertura e sconfinamento, all'evento dell'altro e alla produzione della differenza. Dall'altra,

invece, troviamo una molteplicità di differenze e una simultaneità di traiettorie che entrano in relazione nello spazio e ne compongono la trama. Quel che muta nel passaggio da una prospettiva all'altra è il punto di vista. Derrida, sulla scia di Lévinas, immagina il farsi dello spazio a partire dal soggetto che, originariamente rinchiuso nel dominio della propria interiorità, si espone e si imbatte nell'altro. La critica di Doreen Massey sembra spostare il punto di vista dal soggetto implicato nella relazione ad un soggetto esterno ad essa, che osservando quel che accade davanti a sé constata l'esistenza di una molteplicità simultanea di corpi e traiettorie, storie e interazioni, perdendo però le asimmetrie, le distorsioni e le curvature di uno spazio che sia davvero soggettivo.

Il pensiero dell'altro di Jacques Derrida discende senza troppe deviazioni dalla riflessione di Lévinas, debito di cui l'allocuzione *Adieu*, pronunciata all'indomani della morte di Lévinas, è senza dubbio la più vibrante testimonianza (Derrida, 1998a)³¹. Su un punto, tuttavia, egli sembra marcare uno scarto decisivo. Se il soggetto di Lévinas per relazionarsi all'Altro deve abbandonarsi ad una "passività più passiva di ogni passività" (Lévinas 1983, 63–4), Derrida restituisce al soggetto uno spazio di azione più ampio. Sebbene l'altro non sia in alcun modo anticipabile, sebbene il suo avvento non rientri in alcun calcolo o programma, sebbene non lo si inventi, "ci vuole l'inventiva più geniale che ci sia per prepararsi ad accoglierlo". Per lasciare che l'altro venga, per dargli luogo, è necessario forzare preliminarmente la chiusura e destabilizzare le strutture di preclusione che potrebbero ostacolare il suo passaggio (Derrida, 2008a, p. 65). Un movimento di apertura sembra essere la condizione necessaria della relazione con l'altro. È in questo movimento che l'*evento* del sé e l'*in-ventio* dell'altro possono incontrarsi, che una fuoriuscita e un'accoglienza arrivano a coincidere (Derrida, 2008a, p. 58):

“Prepararsi a questa venuta dell'altro è ciò che si può chiamare decostruzione. [...] Inventare sarebbe perciò «saper» dire «vieni» e

³¹ Sulla relazione fra Lévinas e Derrida e sulla questione dell'ospitalità si rimanda al volume di Sandro Tarter *Evento e ospitalità. Lévinas, Derrida e la questione straniera* (Tarter, 2004).

rispondere al «vieni» dell'altro. Avviene mai? Di tale evento non si è mai sicuri.”

L'invenzione dell'altro si compone di due momenti, anzi movimenti, che solo in sinergia possono dar luogo alla relazione. Nel rispondere all'appello dell'altro, il soggetto si spinge sul fuori, lasciandosi alle spalle la sicurezza del proprio posto nel mondo e il senso di potenza incondizionata che ne deriva. Nel compiere la sua traiettoria, egli inventa uno spazio di relazione che non ricade nella sua sfera di controllo e che oltrepassa ogni orizzonte di attesa. Qui si prepara al secondo, imprevedibile, movimento, quello attraverso il quale l'altro fa la sua apparizione e dà luogo alla relazione. L'invenzione dell'altro, allora, avviene secondo modalità paradossali, almeno in apparenza. Unica invenzione al mondo, l'altro è precisamente quel che non si inventa ma che *ci* inventa, che inventa noi, “giacché l'altro è sempre un'altra origine del mondo e *noi siamo da inventare*. E anche l'essere del *noi*, e l'essere stesso. Al di là dell'essere” (Derrida, 2008a, p. 65). Nell'*inventio* dell'altro, siamo noi ad essere reinventati. Il movimento di fuoriuscita che apre la possibilità di relazione non conclude l'evento dell'altro. Come la forza propulsiva di due corpi non cessa, istantaneamente, al momento dell'impatto, così lo scontro con altri mondi richiede altri, imprevisi, movimenti. Il soggetto disposto a lasciarsi inventare dall'altro è infatti chiamato a riposizionarsi. La posizione originaria è impossibile da riconquistare: nell'avventura del tutt'altro essa è andata perduta, disseminata in una molteplicità irriducibile e perpetuamente generativa.

Lo spazio che si apre in questo doppio movimento appartiene al regime dell'ospitalità. Nel corso di alcuni incontri con Anne Dufourmantelle, Jacques Derrida costruisce intorno al tema dell'ospitalità un itinerario di riflessione che attraversa la *xenia* di Socrate e il cosmopolitismo kantiano, l'esilio di Edipo e la storia della sua Algeria, da una digressione all'altra, di trasgressione in trasgressione (Derrida, 2000). Una distinzione decisiva regge l'impianto del ragionamento: da una parte, Derrida delinea il profilo dell'ospitalità di diritto, chiusa nel cerchio delle leggi e sempre sottoposta a precise condizioni; dall'altra, egli afferma l'esistenza di un'altra ospitalità, assoluta e incondizionata, che va al di là del diritto, del dovere e della politica. Laddove la prima si rivolge allo straniero, a colui al quale, prima di accoglierlo, si chiede il nome e del quale si

conosce l'identità, la portata della seconda non conosce limitazioni (Derrida, 2000, p. 53):

“In altre parole, l'ospitalità assoluta esige che io apra la mia dimora e che la offra non soltanto allo straniero (provvisto di un cognome, di uno statuto sociale di straniero, ecc.), ma all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli *dia luogo*, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l'entrata in un patto) e neppure il suo nome.”

La legge assoluta dell'ospitalità sfida e trasgredisce le leggi condizionate dell'ospitalità, la rigida prescrizione di diritti e i doveri, di norme ed eccezioni. Fra i due regimi vige un rapporto ambivalente. Se da un lato la legge esige la concretezza delle leggi, il loro essere storicamente determinate, anche a costo di esserne minacciata, corrotta o negata, dall'altro la perfettibilità e la storicità di queste dipende dall'esistenza della legge assoluta, che impone di offrire a chiunque giunga, che sia “uno straniero, un immigrato, un invitato o un visitatore inatteso, un cittadino di un'altra nazione, un essere umano, un animale o un dio, vivo o morto, maschio o femmina”, un'accoglienza incondizionata (Derrida, 2000, p. 84).

Il motivo della spazialità nell'opera di Jacques Derrida sembra unirsi all'esperienza dell'altro in un vincolo inscindibile. Lo spazio che si genera a partire dalla concatenazione di spaziature messe in atto dai soggetti poggia sull'evento della relazione e sulle sue instabili dinamiche. Come in Lévinas, una pluralità di movimenti ne sovrintende la produzione e condiziona l'esistenza. In questo spazio effimero e imprevedibile, nulla si lascia rinchiudere entro l'economia del medesimo, superando orizzonti di attesa e capacità di (auto)controllo. L'evento dell'altro e lo spazio che ne risulta sono sempre il prodotto di un delicato bilanciamento fra la volontà di azione e di dislocazione, che porta il soggetto a forzare il proprio spazio di posizione, e l'attesa silenziosa, che ne vincola l'iniziativa ad un gesto proveniente dall'esterno e alla dimensione responsiva cui questo lo richiama. Nella spaziatura di ogni relazione, nei movimenti che modellano lo spazio e scandiscono l'evento, la posizione originaria viene irrimediabilmente elusa e, nell'impossibilità di un

ritorno allo stato di partenza, si disloca dando vita ad una molteplicità irriducibile: posizioni in disseminazione marcano l'evento dell'altro. Nello spazio inventato dal sé e dall'altro e dal loro essere in relazione, non vi sono prerequisiti né condizioni date di appartenenza. È uno spazio di ospitalità assoluta, al quale nessun richiamo identitario, nessun interrogatorio preliminare può interdire l'accesso. Qui corpi singolari entrano in relazione, spaziando le proprie differenze e differenziando le proprie spaziatore, in un costante gioco di movimenti e di rinvii dove ogni posizione, chiusura, categoria non può che diventare problematica (Doel, 1992, p. 176).

La legge della curvatura che avevamo già visto all'opera in Lévinas si ritrova senza sostanziali variazioni nello spazio sociale di Derrida, dove l'evento dell'altro inflette fino a curvare lo spazio della relazione, deformandolo in senso eteronomico e asimmetrico (Derrida, 1995, p. 270). Gli scompensi e le alterazioni che la relazione introduce nello spazio sono non soltanto l'immagine viva della negazione di ogni oggettività ma soprattutto la testimonianza dell'impossibilità di un accesso diretto, lineare e immediato all'altro. La relazione non è semplice, il suo spazio è confuso e distorto: ad ogni posizione o movimento corrisponde un rischio e un'incertezza. Tuttavia, è proprio in questa difficoltà che è inscritta la possibilità della politica, non la sua negazione. Nell'attenta lettura di Gayatri Spivak, la curvatura dello spazio sociale non è un deterrente dell'agire politico, bensì ciò che mette in guardia dall'esistenza di collettività semplici. Allora "se si definisce «folia» quest'imperativo a raddrizzare la curva (l'impossibilità di un accesso diretto, la possibilità che il bene si trasformi in male) – *courbure* in *droiture* –, è però una folia che scrive la storia della politica" (Spivak, 2003, p. 53). Nell'alterazione dello spazio relazionale, nell'instabilità delle posizioni e nell'imprevedibilità dei movimenti, in una certa esperienza dell'impossibile che sempre accompagna l'alterità radicale, il soggetto si imbatte nella difficoltà dell'agire politico, e inventa in essa nuovi modi e nuovi mondi di relazione.

Al crocevia degli spazi: il mondo fra due di Luce Irigaray

Nella costruzione di un nuovo pensiero della spazialità, alternativo e radicale, un ruolo cruciale hanno avuto le elaborazioni provenienti dagli studi

di genere e da una parte della teoria femminista. Come suggerisce Gillian Rose, esiste una connessione che non può essere ignorata che lega i modi attraverso cui la soggettività viene concettualizzata ai processi di costruzione della spazialità: ad ogni articolazione del soggetto corrisponde una specifica organizzazione dello spazio. Questa consapevolezza, continua Gillian Rose, deve attivare un doppio movimento, che da un lato porti ad una revisione in chiave critica della storia dello spazio e delle sue teorizzazioni, e dall'altro produca immaginazioni alternative a quelle esistenti (Rose, 1995, pp. 761–6). Svelare la parzialità e l'instabilità dello spazio fallocentrico della tradizione occidentale, infatti, non può che essere solo il primo passo. Occorre poi dar voce ai tentativi di costruire spazi che sfuggano alla sovranità incontestata del soggetto, i soli nei quali è racchiusa la possibilità di pensare lo spazio in forme nuove e differenti (Rose, 1991, p. 252):

“What kinds of space articulate what kinds of corporealized relation?
If a critical feminism should refuse to spatialize its practices through
boundaries and zones, bodily or otherwise, for fear of enthroning the
sovereign subject once more, what different kinds of space might be
necessary?”

La voce che più di ogni altra riempie gli interrogativi posti da Gillian Rose, articolando attraverso una riflessione densa e sfaccettata una vera e propria geografia della relazione, porta senza dubbio il nome di Luce Irigaray. All'interno della sua variegata produzione scientifica è possibile intrecciare alcune linee di pensiero che intorno al tema della spazialità compongono una geografia orientata in senso etico, relazionale e performativo. È lungo queste linee che occorre allora far procedere il discorso, nel tentativo di cominciare a pensare e praticare spazi altri.

Nel secondo semestre del 1982 Luce Irigaray viene chiamata dall'Università di Rotterdam per svolgere un ciclo di lezioni intorno al tema dell'*Etica delle passioni*³². Accanto alla conferenze e ai dibattiti, alla studiosa belga viene chiesto di tenere periodicamente dei seminari di lettura di testi

³² Traccia scritta di quel che avvenne in quell'occasione è conservata ne *L'etica della differenza sessuale* (Irigaray, 1985).

filosofici. Così, il 22 settembre di quell'anno, la lettura del IV libro della *Fisica* di Aristotele porta Luce Irigaray a parlare di spazio nell'ambito di un seminario dal titolo *Il luogo, l'intervallo* (Irigaray, 1985, pp. 32–47).

Ciascun soggetto – comincia Luce Irigaray – ha un luogo proprio, particolare, che lo avvolge e ne costituisce il limite. La specificità del luogo proprio consiste nella sua mobilità, non soltanto nel senso che esso può essere spostato ma soprattutto in quanto rappresenta ciò verso cui si ha trasporto, l'oggetto di un movimento di attrazione. È un *vascello*, un'entità che può ad un tempo trasportare ed essere trasportata³³. Sulla forma di questi luoghi, naturalmente, si proiettano le differenze fra i sessi: laddove il femminile si costituisce come luogo capace di accogliere ciò che attrae, differente è l'architettura del luogo del maschile, per il quale è più difficile ricevere colei dalla quale è ricevuto (Irigaray, 1985, p. 36). Al di là delle differenze sessuali, il luogo proprio, nella sua esistenza singolare, non produce nulla (Irigaray, 1985, p. 37):

“Ci sarebbero, dunque, ogni volta, due luoghi, che si determinano reciprocamente e si incastrano l'uno nell'altro. Due motori del luogo? Due cause del luogo? E il loro incontro. Due pulsazioni e le loro trasformazioni. Quelle dell'uno, e quelle dell'altro, e le loro determinazioni reciproche. Almeno due... Poi all'infinito?”

Il luogo ha origine nella relazione, nell'incontro fra due luoghi propri, nelle pulsazioni e nelle trasformazioni che li attraversano. È nell'intervallo fra i due che il luogo si produce. Quest'intervallo che si apre fra i limiti di ciascun corpo non è un oggetto, né forma né materia. La sua esistenza, ma soprattutto i suoi cambiamenti, rientrano in un'economia del desiderio. È il desiderio che determina e modula i movimenti che compongono la trama spaziale. Una spinta desiderante attrae il corpo verso fuori, verso l'altro; una sua espansione o ritrazione determina la forza del trasporto e la riduzione o l'accrescimento dell'intervallo; da un suo eccesso può dipendere l'annientamento dell'altro e la

³³ La traduzione italiana del francese “vaisseau” con il termine “vaso” mantiene solamente la funzione di accoglimento, perdendo il carattere di mobilità che le è associato (Irigaray, 1985, p. 36).

soppressione dell'intervallo. Il desiderio intesse avvicinamenti e separazioni, deforma e disloca, conserva o distrugge: nei suoi movimenti è inscritta la legge degli spazi.

I corpi-vascello, luoghi di movimento e di attrazione, sono origine e destinazione di forze desideranti, che nel loro commercio producono, trasformano e talvolta distruggono l'intervallo di spazio e di tempo che li unisce. Tale intervallo non è un vuoto né una separazione, al contrario esso è uno spazio di passaggi e percorsi (Irigaray, 1985, p. 46):

“Converrebbe che i percorsi di andare e venire dall’una all’altra diventassero luoghi per avvolgere. Che le porzioni di luogo attraversate per allontanarsi e ritornare diventino spazi-tempi di reciproco abbraccio e non siano aboliti, né annientati, né consumati per nutrire altri trasporti, trasformati in vuoti, separazioni e non passaggi. Tra l’una e l’altra ci dovrebbe essere contenimento reciproco nel movimento.”

Due meccaniche, una di contenimento l'altra di movimento, governano i corpi e ne regolano le relazioni. I percorsi divengono luoghi per avvolgere, i momenti di raccoglimento si fanno porzioni di spazio, passaggi e attraversamenti. Il dinamismo della scena intersoggettiva costruita da Luce Irigaray sembra essere inesauribile (Stanchina, 1996, p. 112). Un movimento a doppia spirale dà origine al luogo della relazione, all'interno del quale i corpi si attraggono e si respingono nel rispetto reciproco del proprio limite. L'intervallo mobile che scaturisce da questa dinamica diviene così il luogo di costruzione di un mondo in comune, presupposto irrinunciabile di ogni relazione.

La presenza dell'altro provoca delle interferenze decisive nel mio modo di rapportarmi alla spazialità. L'altro, infatti, si muove in uno spazio che io non occuperò mai (Irigaray, 2009, p. 100). Nell'imprevedibilità dei suoi movimenti, nell'irriducibilità del suo spazio, nella distanza incolmabile fra noi, sta il dissolvimento di ogni senso di familiarità all'interno della mia percezione dello spazio. L'altro, fin tanto che io non lo includa nel mio mondo annullandone l'alterità, mette in questione riferimenti, direzioni e orientamenti, disturbando la stabilità e la permanenza dell'immagine spaziale prodotta dalla mia

soggettività. Non soltanto l'altro si trova in uno spazio che non è stato stabilito da me e al quale non potrò mai accedere del tutto, ma – e su questo poggia il senso della relazione – all'interno del suo spazio l'altro si muove, senza posa, lungo direttrici e a velocità che non posso in alcun modo prevedere. Il movimento è il fattore di resistenza più difficile da sopprimere nelle strategie di controllo e addomesticamento dell'alterità e della differenza. Se si assegna all'altro un posto fisso, se se ne limitano, inibiscono o impediscono gli spostamenti attraverso pratiche di reclusione più o meno forzate, si garantisce la possibilità che questi sia sempre a disposizione del soggetto che ne ha stabilito la localizzazione. È sotto questa luce che va letto secondo Irigaray il confinamento delle donne nello spazio domestico (Irigaray, 2009, p. 100). Se l'altro si muove sempre all'interno di uno spazio che non è stabilito da me e che mi resta sempre, in qualche modo, inaccessibile, allora la prossimità non arriverà mai ad annullare la separazione: “Anche seduto accanto a me, o presente di fronte a me, l'altro mi resta distante, estraneo – non abita il mio mondo” (Irigaray, 2009, p. 101).

Lo spazio e le sue immaginazioni non dipendono solo dalle soggettività che li producono ma anche dai modi in cui viene pensata e praticata la relazione. Lo spazio modellato da Luce Irigaray è uno spazio al servizio della relazione, uno spazio cioè sul quale si riflettono le necessità e le condizioni di un'etica intersoggettiva. La costruzione di uno spazio aperto diviene allora un imperativo denso di implicazioni sul piano relazionale. “Non più dunque un ambiente nel quale l'uno o l'altro sarebbe tenuto prigioniero, ma una sorta di angolo aperto su una prospettiva metastabile” (Irigaray, 2009, p. 70), uno spazio da creare, nel quale ad ogni movimento segua un'apertura e ad ogni apertura corrisponda un movimento. I corpi in relazione ricompongono così una geografia di passaggi e di incontri (Irigaray, 2009, p. 65):

“Se un tale spazio proviene dal ritegno che esige da noi il rispetto dell'altro come altro, esso deve anche divenire cammini, passaggi, ponti fra l'uno e l'altro. Preparazione di vie che ci consentano di andare verso l'altro nonché di ritornare a noi stessi, di tragitti e di luoghi in vista dell'incontro che preservino la singolarità di ciascuno

e non aboliscano il due in un'entità definitiva, quindi senza vita, fittizia.”

Lo spazio fra-due non discende meccanicamente dalla trama relazionale. La sua costruzione, infatti, richiede un impegno da parte dei soggetti in essa implicati. Dal momento che la sua esistenza è sempre in divenire, il suo senso sempre da inventare, occorre una preparazione attenta, una minuziosa costruzione di architetture relazionali, di cammini, passaggi, ponti. Solo il dinamismo sprigionato dall'andirivieni che i corpi inventano nello spazio è in grado di sviluppare un'autentica cultura relazionale, dello sguardo, dell'ascolto, del tatto. È nel movimento che è racchiusa la condizione di ogni relazione etica (Irigaray, 2009, p. 64). Aprire il proprio orizzonte ad un altro appello significa riconoscere l'esistenza di un altro mondo, approssimandosi al quale è possibile costruire un nuovo spazio di interazione e di desiderio. Questo gesto di apertura e di invenzione segna il passaggio ad altri spazi ed altre temporalità, trasportando i soggetti al di là del mondo che gli è familiare, al di là del luogo proprio e del proprio luogo.

Il mondo condiviso che i soggetti costruiscono nella relazione è, nella proposta di Irigaray, “uno spazio sempre vergine”, fatto di rispetto reciproco e immune da pratiche di potere, volontà di possesso, strategie di dominio (Irigaray, 2009, p. 70). L'impressione di neutralità e trasparenza che pervade i luoghi in comune di Luce Irigaray non può che sollevare alcune questioni. Lo stesso vale per l'ambientazione pacificata entro cui si muovono i soggetti in relazione, ora approssimandosi ora allontanandosi, senza stridori né dissensi. Una simile visione mette da parte il fatto, sostanziale, che nel momento stesso in cui un soggetto crea uno spazio ogni pretesa di neutralità viene cancellata. Posizionamenti e dislocazioni sono gesti politici, intrisi sempre di intenzionalità e desideri. La trama spaziale che i corpi compongono attraverso spostamenti e interazioni non è il prodotto di un'apertura incondizionata e di un'armonia intersoggettiva che non conosce turbamenti. Al contrario, la sua costituzione singolarmente plurale innesca al suo interno dinamiche di contrasto irriducibili e violente asimmetrie di potere, differenze inconciliabili e dissonanze insanabili. Lo spazio della relazione non è puro, i soggetti che lo producono non sempre agiscono di concerto. Non c'è pratica spaziale che non sia incessantemente

negoziata, discussa, contestata. È nel contatto fra differenze, nelle sue impurità e nei suoi scarti, che si intessono gli spazi. Cancellare la dimensione agonistica e conflittuale della produzione degli spazi proiettandovi ideali di armonia e di equilibrio significa privarla della sua carica trasformativa e politica. Il mondo condiviso è anche, inevitabilmente, contestato.

La geografia di Luce Irigaray compone al proprio interno movimenti corporei, spinte desideranti e afflato etico. Il suo senso rimanda sempre alla relazione, la sola dimensione nella quale lo spazio prende corpo, ora in forma di passaggi e percorsi ora attraverso raccoglimenti e accoglienze, che permettono al soggetto di interagire con l'altro senza mai distruggerne l'alterità. E se l'altro è ancora e sempre da scoprire (Irigaray, 2009, p. 124), lo spazio non può che essere ancora e sempre da inventare.

Spazi in comune e confini immunitari: la geografia di Roberto Esposito

Nella riflessione di Emmanuel Lévinas, abbiamo visto come l'esperienza dell'Altro sia sempre segnata da una mancanza. La responsabilità a cui il suo volto mi richiama scava nell'io, ne forza i confini mettendo in questione il suo indisturbato possesso del mondo. Il discorso dentro cui la relazione fra il Medesimo e l'Altro si realizza, anzi si esprime, non è arricchimento né costruzione: è dono. Attraverso il linguaggio, infatti, si realizza un piano di incontro nel quale le esperienze individuali possono essere messe in comune, comunicate. Parlare significa "creare dei luoghi comuni" (Lévinas, 1995, p. 74), il linguaggio instaura la comunità, intesa non come ciò che si edifica ma come ciò che si dona.

Il dono e la comunità sono i due termini a partire dai quali si articola la densa riflessione biopolitica di Roberto Esposito, efficacemente racchiusa nella trilogia composta dalle tre monografie *Communitas* (1998), *Immunitas* (2002) e *Bios. Biopolitica e filosofia* (2004). Alla complessa semantica del *munus* latino, dono che si offre e dovere di contraccambio, Esposito affida il compito di realizzare un radicale capovolgimento all'interno delle tradizionali riflessioni comunitarie in ambito filosofico-politico. Se il *munus* è il dono che si dà, qualcosa di cui il soggetto si priva, *communis* è allora chi condivide tale perdita. Distante dall'essere una proprietà dei soggetti che accomuna, una qualità o un

attributo che si aggiunge alla loro natura (Esposito, 1998, p. VIII), la comunità si presenta come una sottrazione o una mancanza, “una vertigine, una sincope, uno spasmo nella continuità del soggetto” (Esposito, 1998, p. XV). Il soggetto per rapportarsi agli altri e unirsi in comunità deve forzare i propri confini individuali, aprirsi alla differenza e uscire fuori di sé. Questo movimento verso l'esterno rappresenta un'interruzione nella continuità del soggetto, una sfasatura nella sua identità e un'alterazione. Il soggetto, preda di un irresistibile impulso che lo chiama verso l'esterno, è spinto a forzare i propri confini individuali e ad affacciarsi sul proprio fuori, a fuoriuscire decentrandosi (Esposito, 1998, p. 148). In assenza di questo movimento originario, di questa fuoriuscita ed esteriorizzazione, nessuna comunità potrebbe darsi.

Lo spazio del comune, proprio come lo spazio infinito della relazione con l'Altro di Lévinas, è uno spazio aperto, prodotto da una dislocazione originaria, da un movimento verso l'esterno. In questa fuoriuscita l'unità del soggetto è irrimediabilmente compromessa, in modo forse più netto e di certo più violento che in Lévinas o in Irigaray. L'impulso espropriativo, infatti, attraversa l'identità del soggetto, interrompendola fino a lacerarla. All'origine della comunità è dunque una ferita, una sfasatura nel tessuto identitario, che espone il soggetto e lo prepara a quel che incontrerà nel proprio fuori (Esposito, 1998, pp. 159-60). Nel momento in cui il soggetto si apre e spazia, infatti, non è solo, il suo movimento non è un intervallo vuoto e improduttivo. È in esso infatti che ha luogo l'incontro con l'altro (Esposito, 1998, p. XV):

“Il comune non è caratterizzato dal proprio, ma dall'improprio – o, più drasticamente, dall'altro. Da uno svuotamento – parziale o integrale – della proprietà nel suo negativo. Da una depropriazione che investe e decentra il soggetto proprietario forzandolo ad uscire da se stesso. Ad alterarsi.”

Nella spaziatrice prodotta dalla propria dislocazione, il soggetto entra in relazione con l'altro. Questo contatto, lontano dall'essere una giustapposizione di due soggettività che rimangono immutate, travolge i soggetti coinvolti, “interrompe la loro identità come una barra che li attraversa, alterandoli” (Esposito, 1998, p. 149). L'incontro con l'altro porta sempre con sé il rischio di

compromettersi, disperdersi, lacerarsi. In questo senso la relazione è anche una forma di alterazione. Alterandosi, il soggetto perde parte della propria identità. Non appena entra in contatto con l'altro egli non è più lo stesso, diviene in un certo senso altro da sé. Naturalmente, il soggetto non incontra semplicemente l'altro, ma l'altro dell'altro, anch'egli coinvolto nel medesimo processo espropriativo. Questa ininterrotta catena di alterazioni non finisce mai col fissarsi in un'identità, divenire soggetto collettivo, farsi ente. La comunità non è un oggetto, e non è neppure un soggetto. Non è la somma delle soggettività che la compongono, al contrario essa è la relazione che non le fa più essere tali, che ne produce l'alterazione. È nel *cum* che è racchiuso il senso dell'essere in comune, in quella "soglia su cui i soggetti si incrociano in un contatto che li rapporta agli altri nella misura in cui li separa da se stessi" (Esposito, 1998, p. 149).

La comunità non è semplicemente luogo di alterità, bensì luogo di alterazione, di incontro e contatto con l'altro. Gli spazi comuni sono allora spazi di relazione per eccellenza. Il fuori di sé su cui il soggetto si affaccia nel proprio movimento di apertura non è uno spazio vuoto, al contrario esso è composto dall'insieme delle relazioni che vi si instaurano. Nella comunità l'altro non viene mai ricondotto ad unità. I soggetti in essa coinvolti non si mischiano né sovrappongono. L'insieme delle relazioni non si traduce mai in un sistema omogeneo nel quale le differenze vengono disperse in ragione di un'appartenenza originaria o di una finalità comune. Il loro è un contatto che non soltanto non intacca le differenze, ma che sembra sostanzarsi di esse, dipenderne in un certo senso. L'essere in comune non è una modalità propria dei simili, ma dei lontani, dei contrari. Scrive R. Esposito (Esposito, 1998, p. 89):

"Che la comunità è: non come una pura potenzialità a venire e neanche come una legge da sempre anteposta al nostro esserci. Ma come quell'esserci stesso nella sua costituzione *singularmente plurale*."

I soggetti sulle cui relazioni reciproche è saldata la trama della comunità non sono uniti dal loro essere simili né sono simili per il loro essere uniti. Il loro

legame poggia sulla differenza irriducibile che li contraddistingue. Nello spazio del comune sono soprattutto le differenze – e le distanze – ad essere produttive. Annullare questi scarti, schiacciarli fino a farli scomparire, significa compromettere il senso stesso dell'essere in comune. L'intreccio dei legami che si stabiliscono fra i soggetti non deve in alcun modo portare ad una riduzione delle distanze che li separano. L'irriducibilità delle loro differenze è una delle fondamentali condizioni di esistenza degli spazi comuni. Il pensiero di Lévinas continua a risuonare.

Se il soggetto di Lévinas viene in un certo senso lasciato sospeso nella sua relazione con l'Altro, esposto nel faccia a faccia e intrattenuto nel dialogo, la riflessione di Esposito si spinge oltre, seguendo i ripiegamenti del soggetto, non nel senso di una separazione originaria com'era nella dimora di Lévinas, ma come chiusure successive, reazioni immunitarie. Se *communis* è colui che condivide un carico, che aprendosi all'altro si espone e compromette la propria soggettività, *immunis* sarebbe al contrario chi è esente da questo carico, chi rimanendo chiuso in se stesso vorrebbe preservarsi dal contrarre qualunque obbligo verso l'altro. Ad un movimento di apertura si oppone così un movimento, opposto e contrario, che riporta il soggetto dentro i propri confini, producendo una chiusura che impedisce il contatto con l'esterno. Il dispositivo immunitario generando una barriera tra il sé e l'altro da sé risponde ad una necessaria richiesta di sicurezza e di autoconservazione. Per preservare la propria soggettività e proteggerla dal pericolo di contagio cui ogni contatto con l'esterno l'espone, il soggetto si richiude in se stesso, immunizzandosi. L'immunità risponde dunque ad una esigenza di autoregolazione interna, la sua attivazione è necessaria alla protezione della vita. Qualsiasi individuo ha bisogno di mettere in atto dei meccanismi di chiusura per potere sopravvivere. Il corpo – sociale o individuale che sia – è allora costantemente impegnato in questo gioco di aperture e di chiusure, di spaziature e confinamenti, sempre in equilibrio fra desiderio comunitario ed esigenza immunitaria: la sua esistenza ne dipende.

Tuttavia, le pratiche di immunizzazione, indispensabili per ogni individuo, se portate oltre una certa soglia possono finire col distruggere il corpo che avrebbero dovuto proteggere (Esposito, 2002, pp. 129-30). Può accadere infatti che anziché adeguare il livello di immunizzazione al pericolo effettivo, si mettano in atto strategie di immunizzazione preventiva dettate da una

percezione alterata del rischio. Chiuso dentro la propria mania di protezione, il soggetto riduce il contatto con l'esterno, innalza muri e barriere attorno a sé, ed eliminando ogni possibilità di contagio precipita in una forma esasperata di autoimmunizzazione che non potrà che portarlo all'autodistruzione (Esposito, 2002, p. 129). Il mondo di oggi è preda di questa ossessione immunitaria. La democrazia moderna appare segnata da una crescente domanda di protezione. Gli stati non fanno che alimentare l'impressione di pericolo, garantendo protezione al prezzo di altrimenti intollerabili limitazioni alla libertà individuale. Il bisogno di protezione giustifica così gli apparati di controllo e sorveglianza, mentre le retoriche della sicurezza ammantano e dissimulano gli eccessi del potere (Foucault, 2009, pp. 72–4). Barriere, muri e fortezze costellano il paesaggio mondiale, espressione concreta di una deriva immunitaria che sembra non volersi arrestare (Esposito, 2002, p. 127):

“Dovunque vanno sorgendo nuove transenne, nuovi posti di blocco, nuove linee di separazione rispetto a qualcosa che minaccia, o almeno pare minacciare, la nostra identità biologica, sociale, ambientale. [...] Il contatto, la relazione, l'essere in comune, appare immediatamente schiacciato sul rischio di contaminazione.”

Corpi individuali e corpi sociali mettono oggi in atto potenti misure immunitarie contro la possibilità di un'aggressione esterna tesa a colpire l'unità e la purezza delle costruzioni identitarie che abbiamo prodotto. Nelle retoriche dominanti il contatto con l'altro resta schiacciato sotto il peso della paura del contagio, e l'unica possibilità di conservazione poggia sulla robustezza dei confini che stati e individui producono attorno a sé. Ma un soggetto chiuso in se stesso è destinato a indebolirsi e deteriorarsi fino a scomparire. Distruggere il delicato gioco di chiusure e di aperture, di interiorizzazione ed exteriorizzazione, su cui si fonda l'esistenza di ciascun soggetto, portare all'esasperazione il bisogno immunitario e ridurre fino a rimuovere le opportunità di relazione proprie dell'essere in comune, non può che condurre al sacrificio del vivente (Esposito, 2002, p. 129).

La costruzione dello spazio nella riflessione di Roberto Esposito è inscritta nella tensione fra due movimenti, di segno opposto. Da una parte, il soggetto si

espone all'evento della relazione, creando fuori di sé un luogo di alterazione, nel quale si separa da sé e si rapporta all'altro. Tale apertura non esaurisce la dinamica del trovarsi in relazione. Il soggetto, infatti, per sopravvivere ha bisogno di sospendere il proprio esilio comunitario, di ripiegarsi su di sé e di costruire dei dispositivi di protezione dai processi di alterazione a cui si espone. Se pure la matrice della filosofia comunitaria di Esposito sembra risalire direttamente all'opera di Lévinas, il bisogno immunitario segna uno scarto decisivo. La trama spaziale non è fatta solo di aperture e sconfinamenti, che finirebbero con l'esporre il soggetto ad una deriva distruttiva. Nella costruzione degli spazi, infatti, fughe e confini hanno la loro parte. L'esigenza di trovare un riparo momentaneo alla catena di alterazioni in cui il soggetto comunitario è coinvolto non può essere rimossa. Ad una condizione, però: che l'ossessione immunitaria non paralizzi il movimento di apertura e il bisogno di comunità dai quali dipende l'esistenza stessa del vivente.

La geografia di Roberto Esposito si muove lungo la soglia che separa interno ed esterno, soggettività e alterità, ripiegamenti e aperture. La natura di questa soglia è e deve rimanere porosa, capace cioè di garantire passaggi e attraversamenti in una direzione e nell'altra. Rompere il delicato bilanciamento che presiede la logica della relazione e dello spazio è il maggiore rischio in cui il mondo di oggi, sempre più avvinto entro esigenze di sicurezza e barriere immunitarie, è implicato.

Spazi precari: corpi, vulnerabilità e resistenze in Judith Butler

Nel dicembre del 2001 il *Center for Lesbian and Gay Studies* di New York in vista delle celebrazioni per i primi dieci anni di attività e di ricerca chiede alla teorica e attivista americana Judith Butler di tenere una conferenza per l'occasione. È così che il 7 dicembre di quell'anno il Proshansky Auditorium diviene luogo di un discorso nel quale lo spazio che stiamo provando ad immaginare in queste pagine non può non imbattersi³⁴.

³⁴ Il discorso tenuto in questa occasione da Judith Butler è stato qualche anno più tardi pubblicato all'interno della raccolta di saggi *Precarious Life* (2004), tradotta in Italia nello stesso anno con il titolo *Vite precarie* e recentemente oggetto di una riedizione a cura di Olivia Guaraldo (Butler, 2013c).

Lo splendido auditorium che ospita la conferenza non è, tuttavia, il solo luogo che è opportuno rievocare nel tracciare un resoconto di quella giornata. Un altro, più drammatico, evento si fa infatti gradualmente spazio nel discorso pronunciato da Judith Butler, scorrendo fra le maglie del ragionamento ora come una presenza fugace e sommersa, ora come una realtà ingombrante e necessaria. I fatti dell'11 settembre, avvenuti appena due mesi prima, irrompono infatti nel luogo della conferenza e si imprimono sui suoi discorsi, rappresentando per Butler un doloroso e inaggirabile punto di rottura nella storia e nella politica americana, uno *shock*, nel senso di trauma ma anche di stimolo per le riflessioni che si vorranno – e si dovranno – produrre intorno ad esso (Butler, 2013c, pp. 23–4). *Violenza, Lutto, Politica* – questo è il titolo del discorso tenuto da Judith Butler quel giorno al Proshansky Auditorium – va senz'altro letto come una decisa ancorché sofferta risposta a quel luogo e a quell'evento.

La questione dell'umano è per Butler il necessario punto di origine del discorso, un limite estremo che aprendo e chiudendo la riflessione possa in qualche modo ricomprenderne il senso. “Cosa si intende per umano? Quali vite contano in quanto vite? E, da ultimo, cosa rende una vita degna di lutto?” (Butler, 2013c, p. 45): è intorno a questo intreccio di questioni che la trama del discorso viene progressivamente costruita. L'esperienza che permette a Judith Butler di tenere insieme questi tre interrogativi e di provare a ripensare radicalmente le relazioni che li attraversano è quella della perdita. Ripartire dal senso della perdita e dal dolore che sempre la attraversa è per Butler un'occasione per provare a rifondare non soltanto la questione del soggetto ma anche e soprattutto la questione della comunità e delle implicazioni politiche che una riconfigurazione dell'uno e dell'altra possa produrre. Muovendo contro i dettami del senso comune, Judith Butler separa la perdita dalla dimensione di solitudine e ripiegamento individuale in cui è tradizionalmente racchiusa, reinscrivendone il senso nel sociale e nel politico (Butler, 2013c, pp. 47–8). È nel momento del lutto, infatti, che il soggetto fa esperienza della propria costitutiva fragilità e si riscopre dipendente da una relazionalità alla quale non può opporsi. La perdita colpisce ogni pretesa di autonomia del soggetto, infrangendo definitivamente l'illusione di un io indipendente e sovrano, capace cioè di esercitare un controllo su ciò che lo circonda e di prescindere dall'intreccio di

legami intersoggettivi in cui si trova avvinto (Butler, 2013c, p. 48). Come spesso accade all'interno dei suoi discorsi, Judith Butler spinge la teoria al di qua del piano della scrittura, immergendola nei corpi perduti a causa dell'AIDS, della violenza e del conflitto globale, e in quelli di chi di fronte a queste perdite si è trovato fragilmente unito ed esposto ad altri corpi e ai pericoli che da questa dipendenza possono derivare. È nel corpo, infatti, che il rischio di ogni esposizione e vulnerabilità si consuma (Butler, 2013c, p. 50):

“Il corpo implica mortalità, vulnerabilità, azione: la pelle e la carne ci espongono allo sguardo degli altri, ma anche al contatto e alla violenza, e i corpi ci espongono al rischio di diventare attività e strumento di tutto questo. Possiamo combattere per i diritti dei nostri corpi, ma gli stessi corpi per i quali combattiamo non sono quasi mai solo nostri. Il corpo ha una sua imprescindibile dimensione pubblica. Il mio corpo, socialmente strutturato nella sfera pubblica, è e non è mio.”

La ragione profonda della nostra vulnerabilità non poggia su corpi chiusi in se stessi ma, al contrario, muove dal loro fuori, da quella insopprimibile modalità dello stare al mondo che Judith Butler definisce, seguendo la traccia di Lévinas, esposizione e che noi, seguendo il filo del nostro discorso, non possiamo che chiamare spazio.

La vulnerabilità è la condizione dell'essere ek-statico, di un corpo cioè che si trova ad essere fuori di se stesso (Butler, 2013c, p. 49). Le forze che più delle altre conducono a questa dimensione ek-statica, trasportando il soggetto oltre i propri confini individuali e, potremmo dire, sottomettendolo così alla ragione dello spazio, sono per Butler la passione sessuale, il dolore emotivo e la rabbia politica. Ogniqualvolta diveniamo ostaggio di ciascuna di queste forze, il nostro corpo si scopre scoperto e vincolato, proiettato in uno spazio che non offre null'altro al di fuori della *chance* – rischio e opportunità – della relazione. In questo spazio del “noi”, il mio corpo si trova infatti esposto alla relazione con altri corpi, preda a loro volta del medesimo impulso espropriativo. È all'interno di questa dinamica che il legame tra diritti e individuo istituito all'interno del

linguaggio giuridico comincia a mostrare la propria necessaria incompiutezza (Butler, 2013c, p. 49):

“Anche se quel tipo di linguaggio ci permette di legittimarci all’interno della cornice giuridica propria della visione liberale dell’ontologia umana, tuttavia esso non rende giustizia alla passione, al dolore e alla rabbia, tutte cose che ci strappano a noi stessi, legandoci agli altri ci trasportano, ci destabilizzano, ci fanno interagire con vite che non sono le nostre, in modo irreversibile se non fatale.”

Le battaglie per i diritti eccedono le posizioni individuali, se ne nutrono, indubbiamente, ma in nessun modo possono rimanervi confinate. La passione politica forza i bordi del sé e produce questo spazio di assoluta exteriorità in cui ogni rivendicazione può e deve avere luogo. Qui il mio corpo si trova insieme ad altri e insieme ad altri può fare appello ad un “noi” in forza del quale combattere per qualcosa che ad un tempo lo riguarda e lo eccede. Solo in questo spazio, infatti, i diritti possono essere rivendicati e la vulnerabilità divenire un’occasione per l’agire politico.

Se nella geografia di Roberto Esposito impulsi comunitari e tentazioni immunitarie si combinano all’interno di una relazione dal cui bilanciamento dipende l’esistenza stessa del vivente, i corpi di Judith Butler sono invece segnati da una decisa priorità del sociale sull’individuale, della relazione sull’autonomia. Il corpo, il politico e, naturalmente, lo spazio sono il prodotto di un’esposizione originaria e insopprimibile. Nonostante ogni tentativo di riappropriazione, al di qua di qualunque volontà di chiusura o pretesa di autonomia, la traccia dell’altro nel sé è impossibile da cancellare. Non resta allora che la possibilità di farvi fronte: “Affrontiamo tutto ciò. Siamo destabilizzati l’uno dall’altro. E se non lo siamo, stiamo perdendo qualcosa” (Butler, 2013c, p. 48). La relazione con l’altro è non soltanto originaria ma anche insopprimibile: non esiste più pratica di immunizzazione che sia capace di estinguerla.

In questo spazio di exteriorità, nel quale il mio corpo si riscopre fragile e dipendente, c’è sempre un resto, un’eccedenza o un enigma, che sfugge ad ogni

mio progetto, intenzione o desiderio (Butler, 2013c, p. 47). I corpi raccontati nel discorso tenuto da Judith Butler al Proshansky Auditorium danno luogo a spazi di alterazione e instabilità, all'interno dei quali non c'è soggettività, narrazione o progetto politico che possa costruirsi senza interruzioni e alterazioni, interferenze e mancanze. Questa impurezza di fondo, tuttavia, non si traduce mai in una paralisi o in una impossibilità, ma al contrario spinge il mio corpo a continui riposizionamenti e dislocazioni, rimettendo costantemente in discussione ogni sua presa o pretesa sul mondo.

Se la vulnerabilità deve essere rimessa al centro dei processi di soggettivazione, cosa accade nel momento in cui si spinge questo insieme di riflessioni su un terreno più marcatamente politico? Le questioni che per Judith Butler diviene decisivo affrontare sono allora le seguenti: può la vulnerabilità offrire un punto di partenza per un ripensamento del politico? È possibile costruire un'idea di comunità a partire non da un individuo che si lega ad altri ma da una singolarità che ad altri è esposta e da altri destabilizzata? Può questa originaria debolezza contenere la matrice per una trasformazione delle politiche nazionali, statunitensi nello specifico, e per un'inversione della deriva militarista che sempre più spesso le accompagna? Quel che è accaduto l'11 settembre dimostra fino a che punto la questione della vulnerabilità tocchi ciascuno di noi, anche chi – persona, gruppo o nazione – aveva fino a quel momento pensato e agito nell'illusione di esserne al riparo. Pretendere di ridurre al minimo questa insopprimibile condizione di esposizione al trauma, mascherarla dietro politiche securitarie e aggressioni militariste, non soltanto conduce ad un sicuro fallimento di cui Ground Zero conserva ancora memoria ma non fa che accrescere il rischio che vorrebbe abbattere, esasperare la debolezza che vorrebbe contrastare. L'immunizzazione – sembra suggerire Judith Butler – non può e non deve essere una risposta alla vulnerabilità propria dell'essere in relazione. Non bisogna combattere la vulnerabilità, negarla, trascurarla o dimenticarla. La violenza del trauma subito in quell'occasione è il prodotto di una chiusura, di una relazione di dominio che rimuove l'altrove e gli nega ogni ragione di esistenza. Occorre allora prestare ascolto alla vulnerabilità, alla propria ma soprattutto a quella altrui, e cercare in ogni modo di esserle prossimi: solo in questo sforzo di riconoscimento, infatti,

potremo recuperare il senso di una responsabilità collettiva per i corpi e per le loro vite (Butler, 2013c, p. 53).

Nello spazio di exteriorità costruito da Judith Butler il corpo, fin dall'origine consegnato al mondo e alla relazione, trova nella propria vulnerabilità l'opportunità di un agire politico capace di sfuggire alle logiche di controllo e di dominio e di costruire legami ispirati ad un senso di responsabilità collettiva che solo può proteggere la vulnerabilità senza annientarla. Ma c'è un altro nodo teorico che si lega al nostro discorso e che, in parte disturbandolo, lo disloca e lo fa procedere. Essere tutti vulnerabili non significa affatto esserlo tutti allo stesso modo e in egual misura. Il devastante senso di perdita di cui gli Stati Uniti hanno fatto esperienza l'11 settembre – sembra suggerire Judith Butler – è solo una minima parte della sofferenza a cui, ogni giorno, in altre parti del mondo, sono costretti i corpi di chi è oppresso dalla guerra o dall'odio razziale, dai tremendi atti di repressione e di violenza rispetto ad alcuni dei quali gli Stati Uniti non possono certamente proclamarsi estranei (Butler, 2013c, p. 55). La distribuzione della vulnerabilità su scala globale è attraversata da profonde disuguaglianze, che si imprimono fin dentro i corpi, differenziandone scrupolosamente le vite, anche quando queste non ci sono più (Butler, 2013c, pp. 56–61). Se la vulnerabilità è sempre differenziata e se è nel solco di queste differenze che si consumano intollerabili ingiustizie, allora il passo sul fuori nel quale abbiamo posto l'origine di ogni spazio è sempre già politico. Questo passo non ha per tutti lo stesso peso, la perdita di controllo che esso inevitabilmente comporta non ha per tutti le medesime conseguenze. Ci sono corpi, infatti, che in questo passo trovano sempre la minaccia di una violenza, la promessa di un dolore, l'esperienza di una perdita. Fare un passo sul fuori ed esporsi all'evento dell'altro comporta sempre un rischio. Questo rischio, però, varia di luogo in luogo, da corpo a corpo. Non c'è movimento – o pensiero del movimento – che possa permettersi di ignorare le differenze che ogni giorno vengono scavate nei corpi e negli spazi, i poteri che le sostengono e le ingiustizie che sempre le accompagnano.

La conferenza del Proshansky Auditorium ha incrociato in più punti lo spazio che stiamo costruendo in queste pagine, saldando il legame fra la riflessione sull'altrove e sulla sua capacità destabilizzante e la dimensione del politico. Lo spazio diviene qui il prodotto di uno spossessamento originario, un

movimento che ci disloca e ci mette in questione, esponendoci all'evento della relazione e proiettandoci in una dimensione di insopprimibile vulnerabilità. È in questo spazio di fragilità e di relazione, allora, che il senso dell'umano può e deve essere ricompreso. Nel saggio che chiude la raccolta *Vite Precarie* e che le dà il titolo, Judith Butler si sofferma a riflettere sugli studi umanistici e sulla funzione a cui, oggi più che mai, questi sono chiamati (Butler, 2013c, p. 150):

“Se c'è un compito futuro per gli studi umanistici, come strumenti di critica culturale – e la critica culturale ha oggi un compito decisivo – è sicuramente quello di ricondurci all'umano proprio là dove non ci aspettiamo di trovarlo, in tutta la sua fragilità, ai limiti della sua capacità di significare.”

Lo spazio di cui queste pagine cercano di restituire il senso è prodotto da corpi che sanno che nella relazione è inscritta non soltanto la ragione della propria fragilità ma anche la possibilità stessa della propria umanità, e che, ad ogni passo, riaffermano la necessità di tenere insieme l'una e l'altra. Siamo esseri fragili perché in relazione. È solo riconoscendo nella debolezza a cui ogni relazione ci espone una precisa modalità dello stare al mondo che potremo rivendicare spazi – e geografie – capaci di trattenere al proprio interno tracce di questa umanità.

Convertire lo spazio, ripensare il movimento

Questo capitolo si è aperto con il richiamo ad un altrove destinato a infrangersi sullo spazio del pensiero e a metterne radicalmente in crisi i presupposti. L'altrove che si manifesta negli itinerari e nelle rotte impressi con forza e intensità sempre crescente sulla superficie del mondo giunge a noi nella forma di un'esteriorità difficile da comprendere e impossibile da controllare, che colpisce le frontiere delle nazioni e del pensiero, costringendoci ad una revisione radicale di politiche e saperi e, soprattutto, ad una loro conversione in senso etico (Derrida, 1998a, p. 139). All'interno di questo processo lo spazio, reale e immaginato, gioca una partita decisiva. Nello sforzo di costruire una spazialità

alternativa a quella che ha dominato il pensiero occidentale fino ad oggi e nella possibilità concreta di metterla in atto e praticarla si esplicita l'appello che Derrida, seguendo la traccia lasciata da Lévinas, ha pronunciato all'inizio di questo capitolo.

È possibile pensare uno spazio che disperda il cerchio della frontiera e sfugga alla staticità delle sue rappresentazioni, che abbandoni la sovranità del soggetto e si apra all'evento della relazione e alle sue dinamiche? Allo scopo di dare consistenza e forza a questa possibilità abbiamo anzitutto riempito lo spazio di corpi, singolari e differenti, plurali e in relazione. Il peso dei corpi, la loro insopprimibile materialità, hanno così impregnato lo spazio di soggettività, posizioni, desideri radicalmente differenti e l'un l'altro irriducibili. Riconoscere il carattere costitutivamente *embodied* dello spazio, l'insopprimibilità del corpo nella sua percezione e nelle pratiche che lo attraversano, produce due effetti decisivi. Da un lato, la singolarità e la parzialità dei corpi infrangono definitivamente l'impressione di muta oggettività e trasparenza che ne ha a lungo segnato le rappresentazioni. Dall'altro, la precarietà e l'imprevedibilità delle relazioni che i corpi intrattengono proietta lo spazio entro una dimensione performativa e politica, nella quale significati, categorie e immaginazioni sono sempre contestate e negoziate.

Se il corpo, anzi i corpi, non abitano semplicemente lo spazio ma lo producono, allora non c'è nulla che possa darsi al di qua né al di là di esso. Lo spazio, infatti, non si sorregge su un fondamento naturale e immutabile né tende verso una direzione prescritta e inevitabile, non esiste fato né destino. Non c'è spazio che sia originariamente predeterminato, la sua esistenza va ascritta sempre ad un movimento produttivo e trasformativo. Lo spazio è un fare ma anche un disfare, nei suoi angoli si dispiega uno scontro mai risolto fra immaginazioni e progettualità, nelle sue facciate è inscritto il suo esito e camuffata la sua provvisorietà. Dalla produzione dello spazio in chiave marxista di Henri Lefebvre al *trouble* geografico sulla scia di Judith Butler, spaziando attraverso le follie architettoniche e filosofiche di Jacques Derrida e Bernard Tschumi, siamo approdati ad una spazialità prodotta e contestata, instabile e dinamica, politica e performativa.

Solo un soggetto chiuso in se stesso e immune alla relazione può produrre uno spazio coerente, oggettivo e immutabile. Non appena si apre la spazialità

alla relazione e la si lascia in balia dell'evento dell'altro, questa si incurva sotto il peso dell'interazione, si deforma al moltiplicarsi dei punti di vista, si altera nell'esporsi all'alterità. Se lo spazio è una trama (Derrida, 2008b, pp. 119–20), il suo intessersi non è prodotto da una sola mano ma dai mutui incroci e allacciamenti di mani e orditi differenti. Ciascun soggetto della relazione produce il proprio spazio ed è nell'interazione imprevedibile di pratiche e rappresentazioni differenti che lo spazio ha luogo. Emmanuel Lévinas ci ha condotto fin dentro il faccia a faccia fra il Medesimo e l'Altro, mostrando come dall'esistenza dello spazio fra i due, dall'equilibrio dinamico di separazione e prossimità, dipenda la sopravvivenza stessa della relazione e del pluralismo che le è connesso. Lo spazio, tuttavia, non è semplicemente relazione. Lo spazio è piuttosto evento della relazione. Nel passo che porta il soggetto fuori di sé, esponendolo ai colpi e al peso di avvenimenti che non è possibile controllare o prevedere, la trama spaziale viene intessuta, negoziata o messa in questione. Come lo spazio, anche la relazione non c'è, ma accade. Ed è nella fragilità e nella potenza di questi accadimenti che lo spazio, incessantemente, si produce.

Perché la relazione non perda il proprio spessore etico, occorre che vi sia sempre un'alterazione dello spazio proprio, mai un'appropriazione dello spazio altrui. La costruzione di questo spazio di mezzo – Derrida ce l'ha insegnato – è un'invenzione, non solo perché richiede da parte del soggetto uno sforzo inventivo che non ha uguali ma soprattutto perché questo spazio di relazione finisce sempre col colpirci, dislocarci, riposizionarci, mostrando fino a che punto il nostro mondo possa essere reinventato a partire da un altro mondo e un'altra origine (Derrida, 2008a, p. 65). Lo spazio inventato in ogni evento relazionale è un angolo aperto e condiviso dove corpi sessuati, trasporti, desideri danno luogo ad una complessa geografia di passaggi e accoglienze, movimenti e incontri (Irigaray, 2009, p. 65). La condivisione non risolve la dinamica della spazialità. Il farsi dello spazio ricade il più delle volte in una dimensione agonistica entro cui mondi e immaginazioni sono contestati, sovvertiti, trasformati. Al bisogno di fabbricare spazi comuni, inoltre, fa da contraltare un'esigenza immunitaria, che porta soggetti e società a richiudersi dentro il proprio spazio e ad innalzare barriere in sua difesa (Esposito, 2002, p. 127). Inventare lo spazio per dar luogo all'evento e alla relazione: questo, in sintesi, è il senso dell'itinerario dentro le geografie dell'alterità che ha occupato la seconda parte del capitolo.

La conversione dello spazio che si è cercato di mettere in atto esponendo la riflessione a pensieri e discipline differenti ha nel movimento la propria invariante (in)stabile. Le dinamiche di produzione di Lefebvre e l'instabilità performativa della Butler, le spaziatore temporali di Derrida e l'approssimarsi dei soggetti in relazione di Lévinas, il reciproco trasporto dei luoghi-*vascello* di Irigaray e il commercio di *munera* che genera lo spazio in comune di Esposito, ma soprattutto i corpi di migranti, rifugiati, esuli, apolidi che – più di chiunque altro – intessono oggi viaggi e storie singolari, inventando nel loro procedere spazi e relazioni, esigono non soltanto un ripensamento della spazialità ma anche un riposizionamento del movimento in relazione ad essa. Se lo spazio si genera nel movimento, non in un movimento astratto e teorico, ma nel passo che porta il soggetto a sporgersi sul proprio fuori e ad esporsi all'evento dell'altro e all'irrevocabilità dei suoi effetti, allora è a partire dal movimento che la geografia va reinventata e il mondo reinterpretato.

CAPITOLO 3

MOVIMENTI *PER* LO SPAZIO

VERSO UNA GEOGRAFIA DELLA DISLOCAZIONE

To be simultaneously rooted and rootless.

Trinh T. Minh-ha

In movimento

Ridefinizioni e sconfinamenti

Pachino, 15 Agosto 2013

Il 15 agosto 2013, a poche ore e pochi chilometri di distanza dal luogo in cui queste pagine sono scritte, un evento si infrange sulla spiaggia di Morghella, nei pressi di Pachino, all'estremità della Sicilia sud-orientale. Un'imbarcazione viene avvistata ad un centinaio di metri dalla spiaggia e segnalata alle autorità costiere. Man mano che la distanza si riduce e il profilo della barca diviene più definito, i bagnanti che affollano la spiaggia di Morghella vengono d'un tratto investiti da un avvenimento che altre volte hanno visto o sentito attraverso il filtro delle rappresentazioni, all'interno di un repertorio di immagini e di discorsi che sembra voler trovare nella ricorsività una nuova forma di addomesticamento della sofferenza umana, una sottile assuefazione. Nel momento in cui l'imbarcazione si arena, a pochi metri dalla spiaggia, l'eco distante di quelle rappresentazioni assume su di sé tutto il peso dei corpi, del proprio e degli altri, e tutta l'instabilità del loro trovarsi in relazione, all'improvviso e secondo modalità impossibili da prevedere; l'altrove accuratamente dipinto e tenuto a distanza per mezzo di articoli, immagini e ricostruzioni si carica ad un tratto del qui, si fa qui e altrove, ad un tempo e inscindibilmente. Così, quando cominciano le operazioni di soccorso per portare in salvo i centosessantaquattro migranti – donne, uomini e bambini – a bordo dell'imbarcazione, molti dei bagnanti che si trovano quel giorno sulla spiaggia di Morghella si lanciano in mare e aprono con i propri corpi uno spazio di passaggio attraverso il quale i migranti possano essere condotti sulla terraferma dove saranno gli stessi bagnanti di concerto con la guardia costiera ad organizzare i primi soccorsi³⁵.

³⁵ Le informazioni sull'accaduto sono tratte da un articolo pubblicato il 17 agosto 2013 sul quotidiano *La Repubblica* (p. 19).

La rotta di un'imbarcazione che dalla Siria si arena ai piedi della Fortezza Europa, ad un passo da uno dei suoi avamposti meridionali, è solamente una delle tante tracce che un movimento migratorio senza precedenti lascia dietro di sé. Ma come ciascuno dei corpi che si trova su quell'imbarcazione, lungo quella rotta, è singolare, lo è anche ciascuno dei viaggi di cui ci giunge o non giunge notizia, ciascuno sbarco, ciascun respingimento. Il 15 agosto 2013 lungo la spiaggia di Morghella ha luogo un evento la cui singolarità balza subito agli occhi, scartando e infrangendo la consuetudine delle rappresentazioni. In quel luogo, infatti, convergono due movimenti, corporei e plurali. Il viaggio dei migranti siriani si infrange su un'altra decisiva dislocazione, che porta i bagnanti ad abbandonare le proprie posizioni e ad esporsi ad un avvenimento di cui nessuno di loro avrebbe in quel momento potuto comprendere il senso e prevedere gli esiti³⁶. È nel viaggio attraverso il Mediterraneo ma anche nel passo verso l'imbarcazione, nell'imprevedibilità connessa al muoversi nel proprio fuori e nella catena di alterazioni che ne scaturisce, che lo spazio di cui abbiamo fin qui parlato prende corpo, e trova slancio.

Un anno prima, a Francoforte, Judith Butler viene investita del Premio Adorno e in quell'occasione tiene un discorso che riletto attraverso esperienze come quella appena raccontata può produrre numerosi effetti di risonanza (Butler, 2013a). È possibile condurre una vita buona nella vita cattiva? Sulla scia di questo interrogativo la teorica statunitense costruisce un'articolata riflessione che iscrive la questione morale entro una dimensione biopolitica e ne ancora saldamente l'intreccio al mondo di oggi e alle sue possibilità di cambiamento. Non tutte le vite – spiega Judith Butler – sono egualmente importanti. A ciascuna è assegnato uno specifico valore, che varia da soggetto a soggetto, come si può immediatamente constatare di fronte all'esperienza del lutto (Butler, 2013a, pp. 18–20). Facendo ricorso al termine “precarietà” Judith Butler distingue così varie forme di invivibilità o di morte sociale, nelle quali è a rischio non soltanto la possibilità di vivere una buona vita ma, più radicalmente, la possibilità di vivere una vita che possa essere vissuta. Nella breve rassegna di vite precarie un posto di rilievo è assegnato a “chi è costretto

³⁶ Fra i bagnanti che intervengono nello sbarco c'è anche Giulia de Spuches, la geografa palermitana senza la cui intensa testimonianza queste e molte altre riflessioni non sarebbero esistite.

a emigrare e vivere in zone liminari, aspettando che le frontiere si aprano, che arrivino il cibo e la prospettiva di non vivere più in clandestinità” (Butler, 2013a, p. 29). Le vite dei migranti, tenute al di là delle frontiere o rinchiusse nell’opacità delle periferie, private di ogni futuro e immerse entro un orizzonte temporale collassato, sono fra le più gravemente compromesse dalle politiche neoliberiste che le governano e che ne stabiliscono il valore.

La lotta per una vita che possa essere vissuta è allora la prima delle sfide che l’ordine biopolitico contemporaneo ci impone. Per condurre questa lotta occorre ripartire da una politica del corpo che faccia dell’interdipendenza, del riconoscimento, cioè, dell’intreccio di relazionalità sociali ed economiche in cui ciascun corpo è avvinto, non una condizione da cui affrancarsi ma al contrario il presupposto stesso di ogni forma di resistenza (Butler, 2013a, pp. 43–8). Se essere dipendenti – da un sistema di relazioni, un’organizzazione sociale, un regime biopolitico – significa sempre essere in una certa misura vulnerabili, allora bisogna ripensare la vulnerabilità e ricondurre ad essa oltre alla possibilità di essere lesi tutte le forme di risposta che scaturiscono da questa condizione, “che si tratti della disposizione a registrare una storia non ancora raccontata, o della ricettività nei confronti di ciò che un altro corpo sta subendo o ha subito, anche quando quel corpo non c’è più” (Butler, 2013a, p. 49). La vulnerabilità, come abbiamo già avuto modo di scoprire dentro il Proshansky Auditorium (cfr. *supra* pp. 153-9), non rientra in alcun modo entro una dimensione di passività: lo scarto rispetto a Lévinas diventa incolmabile (Lévinas, 1983, pp. 63–4). Al contrario, essa è la base stessa dell’agire politico, il punto in cui precarietà e performatività si toccano ed entrano in relazione. Vulnerabilità non è solo il colpo ricevuto ma soprattutto la capacità di reazione ad esso, la dimensione produttiva che si innesca a livello del corpo, anzi dei corpi, che si incontrano nello spazio pubblico e lì fanno fronte comune contro i regimi di vita che sono stati loro assegnati.

Se esiste una possibilità di condurre una vita buona entro i confini della vita cattiva che l’ordine biopolitico vigente ci impone, questa va certamente ricercata mettendo in atto forme di resistenza radicale e politiche nelle quali l’azione performativa sia sempre corporea e plurale, rispondente cioè alla funzione costitutiva di ciascun corpo (Butler, 2013a, p. 50):

“Se ci si può perdere negli altri, e se le nostre capacità tattili, motorie, visive, olfattive o uditive ci conducono oltre noi stessi, questo è dovuto al fatto che il corpo non resta al suo posto e che questo genere di espropriazione caratterizza il senso del corpo a un livello più generale. Quando essere espropriati nella socialità viene visto come una funzione costitutiva di ciò che significa vivere e persistere, che differenza fa quest'elemento per l'idea stessa di politica?”

Solo nel movimento di espropriazione che ci disloca all'esterno e ci fa perdere negli altri il senso del vivere può essere ricompreso e la ragione dello spazio reinventata. Quanto alla differenza che da questo impulso espropriativo possa scaturire per l'idea stessa di politica, una traccia la si può scorgere nel movimento di resistenza incarnata e plurale messo in atto sulla spiaggia di Morghella lo scorso 15 agosto.

Il luogo con cui si è scelto di avviare le riflessioni di questo capitolo è solamente uno degli scenari in cui il cosiddetto fenomeno migratorio trova manifestazione. In una misura difficile da determinare ma forse anche solo da pensare, molte delle rotte che attraversano oggi il Mediterraneo sprofondano nell'invisibilità e lo riempiono di corpi senza vita e senza nome. Una catastrofe di immensa portata si consuma giorno dopo giorno lungo le frontiere dell'Europa, e mentre al suo interno ci si affanna a soppesare gli arrivi e a costruire una minuziosa retorica dell'invasione, all'esterno viaggi e vite si interrompono, schiantandosi su muri e barriere, reali e immaginati. Se ancora oggi non si interviene per mettere fine ad una strage le cui responsabilità si innervano in ogni direzione è anche perché un'attenta architettura di rappresentazioni la rende opaca e intangibile, mascherando interessi economici e volontà politiche dietro le retoriche dell'inevitabilità o, peggio, dell'insostenibilità. Questi movimenti, infatti, non soltanto si infrangono sui confini o sono costretti nei campi ma vengono inoltre ricondotti entro specifiche rappresentazioni spaziali, costruite attorno alla naturalità delle frontiere e alla staticità di quel che in esse è racchiuso³⁷.

³⁷ L'isola di Lampedusa è uno degli osservatori privilegiati dei processi di costruzione discorsiva del confine. La sua crescente *frontierizzazione* e le retoriche che l'hanno sostenuta sono oggetto di uno studio condotto da Paolo Cuttitta e recentemente pubblicato

In un regime di spazialità così costruito il movimento rientra nella forma di un supplemento, una forza dinamica che interviene su spazi preesistenti, che li unisce, li trasgredisce o, semplicemente, vi passa attraverso. Che sia mossa da intenti elogiativi o denigranti, la tematizzazione del movimento comporta sempre la costruzione di un'insanabile antitesi rispetto allo spazio. Il movimento è contro lo spazio (Ingold, 2009), la forza dell'uno mette a rischio l'esistenza dell'altro. Procedendo lungo tradizioni disciplinari diverse – geografiche, filosofiche, scientifiche o sociologiche – lo sfondo sul quale viene costruita la relazione fra i due si ripete senza cesure o stravolgimenti, oscillando fra la conflittualità aperta e la mutua esclusione. Non c'è movimento che non sia, in forma e misura variabile, costitutivamente perturbante: la sua forza compromette, altera, sovverte l'ordine spaziale costituito, e ne mette a rischio la stabilità.

Se il movimento *interviene* sullo spazio, allora quel che viene implicitamente affermato è una sorta di priorità ontologica dello spazio, la cui esistenza prescinde da qualunque processo di produzione o disegno di cambiamento. Lo spazio, semplicemente, *c'è*. Il suo impianto performativo viene costantemente negato, per i motivi che sono stati discussi nel precedente capitolo (cfr. *supra* pp. 114-21). In questo quadro il movimento non può che essere poco più di un'appendice, un elemento che si insinua nello stato di cose esistente, ora compromettendone l'equilibrio ora lasciando lo scenario sostanzialmente immutato. Nell'uno e nell'altro caso, il movimento rimane confinato entro una logica della localizzazione. Che si tratti di oggetti o di persone, non c'è spostamento che non venga ridotto ai luoghi in cui esso si origina e si conclude, includendo al più le tappe intermedie del tragitto. Nella comprensione di qualunque fatto di movimento si ritiene sia sufficiente conoscere i suoi estremi, localizzarli ed esaminarli. Così, le teorie classiche della migrazione vengono costruite sui cosiddetti *push* e *pull factors* (Lee, 1966), nella convinzione che lo studio delle forze di repulsione contenute nel luogo di

in un volume dal titolo *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera* (Cuttitta, 2012). Nella lettura di Cuttitta, Lampedusa diviene un potente palcoscenico all'interno del quale le retoriche securitarie e quelle umanitarie possono mettere in scena lo spettacolo del confine, adattando di volta in volta la rappresentazione alle variazioni che le politiche migratorie hanno subito nel corso della storia.

partenza e di quelle, contrapposte, di attrazione esercitate dal luogo che si vorrebbe raggiungere possa bastare a spiegare quel che avviene lungo viaggi come quello da cui gli eventi della spiaggia di Morghella sono scaturiti. Quando poi si tenta di rendere conto di ciò che si apre fra i due estremi l'operazione di riduzione è forse addirittura più violenta: la corporeità del viaggio, le dinamiche relazionali di cui è intessuto, l'alternarsi dei mezzi di trasporto e il mutare dei progetti, le velocità, i desideri, le perdite, tutto è risolto in un tratto lineare sulla rappresentazione. La traccia cartografica disperde i corpi ma anche il farsi di ogni dislocazione, il senso stesso del suo passare.

Pensare il movimento senza spezzarlo nei luoghi che lo compongono o totalizzarlo nella sua immagine cartografica è il percorso che si vuole suggerire in questo capitolo. La convinzione che scorre sotto ogni pagina di questo lavoro è che il movimento non distrugge lo spazio, ma al contrario lo autorizza. Esso non interviene su spazi preesistenti, perché li fa esistere. Senza la forza generatrice dischiusa in ogni evento di dislocazione nessuno spazio potrebbe darsi, anzi farsi. E se liberare questa forza comporta sempre un rischio, ad esserne investiti non sono solo gli spazi che essa attraversa o le frontiere che trasgredisce, ma anche i regimi spaziali su cui gli uni e le altre si fondano. Non è la stabilità delle nazioni ad essere sfidata dai migranti che ogni giorno attraversano i confini dell'Europa, ma la stabilità delle rappresentazioni dominanti in tema di spazialità. Il numero sempre crescente di spostamenti che attraversano il mondo e ne modificano il profilo ad ogni scala impone infatti un ripensamento radicale non soltanto dello spazio ma anche del movimento che lo produce.

Per liberare la geografia dal cerchio della frontiera, bisogna allora scardinare la spazialità da tutti quegli elementi che ne definiscono la fisionomia – confini, centri, margini, aree e volumi – e aprirla ad un altro farsi, tanto instabile quanto inaspettato, nel quale ad ogni passo, gesto, parola il suo senso viene prodotto o trasformato. Questa trasformazione nel modo di rappresentare lo spazio, per compiersi, ha bisogno di leve di pensiero capaci di entrare in risonanza con immaginazioni alternative, in modo da riattivare e ricomporre entro un nuovo percorso di riflessione impulsi e spinte già esistenti. Le tappe che percorreremo per incrinare e mettere in questione le tradizionali teorie del movimento si collocano su terreni talvolta molto distanti ma sempre

accomunati da una generale volontà di ridefinizione, in cui le categorie esistenti vengono messe in crisi e nuove, più problematiche, concettualizzazioni vengono costruite. Un impulso di sconfinamento porterà il discorso lungo la fenomenologia di Merleau-Ponty e il positivismo bergsoniano, la nomadologia di Deleuze e Guattari, gli studi postcoloniali e le geografie post-strutturaliste, nella convinzione che una nuova politica ed etica dello spazio debba necessariamente passare attraverso una ricomprensione del movimento. Finché leggeremo il movimento come una forza che si schianta sui luoghi, che ne mette in crisi le chiusure e a rischio le sicurezze, finché lo addomesticheremo dentro i campi e sulle carte geografiche, finché lo limiteremo, lo tratterremo o lo contrasteremo, saremo destinati a raccogliere corpi senza vita lungo le frontiere, vicino e lontano da noi.

Un mondo di transizioni:

corpi in movimento nella fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty

Nell'autunno del 1948 Maurice Merleau-Ponty rilascia alla radio francese sette conferenze sul tema della percezione. La seconda delle sue *Causeuses* – questo il nome scelto per il proprio ciclo di lezioni radiofoniche – è dedicata all'idea di spazio, fra tutte l'idea in apparenza più chiara ed accessibile, e ad una sua revisione critica in nome dell'esperienza. Intessendo un gioco di rimandi fra la scienza e l'arte, attraverso la rivoluzione delle geometrie non euclidee e il superamento dell'impianto prospettico nelle tele di Cézanne, Merleau-Ponty si fa testimone di un cambiamento radicale nel modo di pensare la spazialità destinato presto ad investire anche altri ambiti del sapere e a stravolgerne i presupposti (Merleau-Ponty, 2012, p. 6):

“Après la science et la peinture, la philosophie elle aussi et surtout la psychologie semblent s'aviser que nos rapports avec l'espace ne sont pas ceux d'un pur sujet désincarné avec un objet lointain, mais ceux d'un habitant de l'espace avec son milieu familier.”

Ad esser cambiato non è soltanto il nostro modo di relazionarci alla spazialità – spiega Merleau-Ponty – ma il modo stesso di pensare il soggetto di questa

relazione. Il soggetto cartesiano, assoluto e disincarnato, viene con forza sempre maggiore messo in crisi e scalzato da un altro che nell'ancoraggio al proprio corpo ritrova tutta la materialità dell'esperienza e la relatività del punto di vista. Ed ecco che, sottratta la ragione assoluta e oggettiva che ogni cosa controlla e comprende, lo spazio cambia volto e la sua omogeneità si infrange. Dispersa la coerenza dell'astrazione e riammessa la parzialità del punto di vista, lo spazio percepito cessa di essere una vuota distesa in cui gli oggetti sono distribuiti lungo le tre dimensioni e le loro proprietà restano invariabili ai cambiamenti di luogo, e al suo interno tutto si fa più instabile: alcune direttrici prevalgono su altre, ogni posizionamento è tale solo in rapporto al soggetto che lo percepisce e ogni fatto di movimento ne trasforma le articolazioni e il profilo (Merleau-Ponty, 2012, pp. 8–9). Nello spazio troviamo la prima e più tangibile prova della corporeità dell'uomo e dell'impatto che questa ha sulla percezione e sull'esperienza. Per ritrovare il mondo, suggerisce Merleau-Ponty nella seconda delle sue radio-conferenze, è dallo spazio che bisogna cominciare.

La fenomenologia di Merleau-Ponty, in misura prevedibilmente maggiore rispetto all'opera di Edmund Husserl, ha avuto un impatto decisivo sulla geografia culturale, contribuendo a ridefinirne il profilo a più riprese nella storia della disciplina, specie in occasione di alcune delle sue svolte e dei contrasti che le hanno determinate. Il suo esordio nel panorama geografico si data non a caso nei primi anni Settanta, quando in risposta all'approccio scientifico e quantitativo adottato dalla geografia americana del decennio precedente comincia a prender forma la cosiddetta *humanistic geography*, che segnerà una svolta o, meglio, una frattura decisiva nella geografia anglosassone e non solo. Nella sfida lanciata ai geografi quantitativi e alla scientificità dei loro presupposti, lo spazio percepito di Merleau-Ponty e il suo carattere insopprimibilmente *embodied* diviene un ancoraggio imprescindibile, una fra le basi più solide per rifondare la geografia in chiave umana, corporea, soggettiva. Così, a partire dal 1970, il mondo fenomenologico irrompe nello scenario geografico e contribuisce a ridisegnarne metodi e categorie. In questi anni cominciano ad essere esplorate le relazioni fra fenomenologia e geografia, alla ricerca di strumenti concettuali capaci di contrastare l'assetto scientifico della disciplina (Relph, 1970; Tuan, 1971), il richiamo al corpo e all'esperienza si fa più deciso e il discorso viene fatto ruotare intorno a nuovi poli: il mondo vissuto

(*lifeworld*), la vita quotidiana, la *human agency*, il movimento (Buttimer 1976; Entrikin 1976). Qualche anno più tardi John Pickles rileggerà la *geographical phenomenology* e il dibattito da cui è scaturita in chiave critica, offrendo nel suo testo *Phenomenology, Science and Geography* (Pickles, 1985) la più attenta ricostruzione dei rapporti fra le due discipline e delle distorsioni che l'uso in funzione polemica e contrastiva vi ha introdotto³⁸.

Il coinvolgimento della fenomenologia nel dibattito geografico, che continua oggi a risuonare all'interno della *non-representational theory* proposta da Nigel Thrift (Thrift, 1996, 2007)³⁹, ha una matrice e un corrispettivo nel peso che viene assegnato alla spazialità nell'opera di Merleau-Ponty, peso di cui la seconda delle sue lezioni radiofoniche è diretta testimonianza. Corpi percipienti ed esperienza dello spazio si legano nella sua fenomenologia disegnando una geografia che trova nel movimento la forza generatrice di ogni suo elemento. Nella *Fenomenologia della percezione* (Merleau-Ponty, 2003), il testo del 1945 al quale affida la propria teoria della percezione, corpi, spazi e movimenti generano una fitta maglia di figure e intrecci, all'interno della quale è assai complesso distinguere e isolare le singole parti. Proviamo allora a ricomporne snodi e sviluppi.

“Il corpo è il veicolo dell'essere al mondo”, è a partire da esso che la relazione fra il soggetto e l'ambiente in cui vive si compone e si modula. È attraverso il mondo che si ha coscienza del proprio corpo e, specularmente, è al livello del corpo, dei suoi spostamenti, visioni, percezioni, che il mondo diviene oggetto di esperienza. Spazializzando il ragionamento, il corpo è sempre situato al centro del mondo e vi esercita la funzione di un perno intorno al quale si calibra ogni rappresentazione (Merleau-Ponty, 2003, p. 130). Come definire allora questo corpo a partire dal quale il mondo esterno viene percepito? In quanto osservabile e percepibile, esso è un oggetto, ma un oggetto del tutto particolare, perché contrariamente agli oggetti esterni è anche fonte di

³⁸ La critica di Pickles alla *geographical phenomenology* rimette in questione la dicotomia fra soggettività e oggettività suggerita nelle letture geografiche del pensiero fenomenologico. Secondo Pickles, infatti, la fenomenologia non tematizza una visione soggettiva e individuale del mondo ma coniuga i due approcci nell'esame delle modalità in cui i fenomeni si producono attraverso complessi processi storici e sociali (Pickles, 1985, pp. 68–88).

³⁹ Il forte richiamo al corpo e alla sua dimensione percettiva ed esperienziale su cui insiste la *non-representational theory* di Nigel Thrift trova nella fenomenologia merleau-pontiana la sua matrice privilegiata (Thrift, 2007, p. 116).

sensazioni. L'ambiguità della mano che tocca e ad un tempo è toccata rende instabile la dicotomia fra soggetto percipiente ed oggetto percepito e porta nel corso del ragionamento a riconoscere nel corpo un "oggetto affettivo", nel quale rappresentazione e sensazione finiscono sempre col confondersi (Merleau-Ponty, 2003, pp. 141–44).

Nella comprensione dei caratteri del corpo proprio, la spazialità rappresenta una sfera in qualche modo privilegiata, esplorando la quale è possibile rintracciare alcuni degli snodi costitutivi della fenomenologia merleau-pontiana. Nel rapporto con lo spazio, infatti, si marca una differenza sostanziale fra il corpo e gli oggetti esterni, differenza destinata a segnare il successivo andamento del ragionamento e a imprimervi alcuni snodi decisivi. Se la spazialità degli oggetti esterni, infatti, è *una spazialità di posizione*, per la quale valgono le ordinarie relazioni di spazio, nel caso del corpo è più corretto parlare di una *spazialità di situazione*, una spazialità cioè in cui gli organi non sono percepiti come giustapposti né possono essere localizzati facendo semplicemente ricorso ad altre posizioni o a coordinate esterne, ma rispondono ad uno schema complessivo e dinamico, nel quale relazioni spaziali e situazioni corporee dipendono le une dalle altre. Per il corpo proprio le tradizionali relazioni di spazio perdono ogni validità. È attraverso il movimento delle sue parti, non la loro posizione, che si definisce lo schema corporeo. La ricaduta sul piano della riflessione è decisiva (Merleau-Ponty, 2003, p. 156):

“Se lo spazio corporeo e lo spazio esterno formano un sistema pratico, il primo essendo lo sfondo sul quale può staccarsi o il vuoto di fronte al quale può apparire l’oggetto come scopo della nostra azione, evidentemente la spazialità del corpo si compie nell’azione e l’analisi del movimento proprio deve permetterci di comprenderla meglio. Considerando il corpo in movimento, risulta più chiaro come esso abiti lo spazio (e del resto il tempo), poiché il movimento non si accontenta di subire lo spazio e il tempo, ma li assume attivamente, li riprende nel loro significato originario che, nella banalità delle situazioni acquisite, scompare.”

La relazione fra il corpo e lo spazio si stabilisce sempre sullo sfondo di un'azione concreta. Nell'immobilità dei corpi e nella fissità delle posizioni nessuna esperienza corporea dello spazio potrebbe aversi. Se il fondamento della spazialità è dinamico, se è nell'azione che il corpo proprio si rapporta allo spazio che lo circonda, allora il movimento diviene la chiave di accesso non soltanto allo studio della spazialità ma più in generale alle modalità in cui il corpo abita il mondo, lo percepisce e ne fa esperienza. Corpi in movimento cominciano da questo momento a insinuarsi lungo le linee del ragionamento, attraversandolo e guidandone il procedere, all'interno di un'esplorazione minuziosa della corporeità di cui è intriso ogni evento dinamico. La *fenomenologia della dislocazione* costruita attraverso le pagine dedicate al corpo (Merleau-Ponty, 2003, pp. 151–211) e allo spazio (Merleau-Ponty, 2003, pp. 326–92) fa del proprio ancoraggio corporeo un argine capace di mettere al riparo il ragionamento dall'astrattezza delle sue teorizzazioni. Il richiamo insistito alla materialità dei corpi e degli spostamenti impedisce alla sua geografia fenomenologica di scivolare nel “vuoto” spaziale: “Il movimento non è il pensiero di un movimento e lo spazio corporeo non è uno spazio pensato o rappresentato” (Merleau-Ponty, 2003, p. 193). Il corpo non è nello spazio, ma attivamente lo abita. In questo senso, non è possibile affermare che i movimenti siano eseguiti in uno spazio deputato ad accoglierli, gli uni e l'altro non essendo altro che due momenti artificialmente isolati da un sistema unico. Il movimento non subisce lo spazio né il tempo ma ne coglie il senso complessivo, reintegrando le parti che la riflessione analitica aveva isolato all'interno di un tutto organico che riflette la fitta complessità dell'esperienza. Ripercorrendo le immaginazioni spaziali che hanno segnato la storia della filosofia, Edward Casey osserva come corpi, spazi e movimenti ricompongano nella fenomenologia merleau-pontiana un vero e proprio nodo gordiano in cui è assai difficile isolare i fili e definire gli intrecci. Secondo Casey, infatti, Merleau-Ponty non soltanto ci insegna come non possa esistere un corpo senza spazio e uno spazio senza corpo ma (Casey, 1997, pp. 235–6):

“[...] he also shows that the lived body is itself a place. Its very movement, instead of effecting a mere change of position, constitutes place, brings it into being. No demiurge need be enjoined to create

such a place; nor need any formal geometry be imposed on space in order to generate it. The body itself is place-productive, bringing forth places from its expressive and orientational movements, its literally kinetic dynamism.”

La genesi dello spazio non si trova in un'intelligenza demiurgica esterna ad esso né si iscrive nelle leggi che la geometria impone ai suoi volumi. Il corpo in azione è la sola forza spazializzante; è nella materialità dei suoi movimenti, nell'intenzionalità dei suoi gesti e nella direzionalità delle sue traiettorie, che lo spazio viene prodotto e riprodotto. Il movimento corporeo non disegna in alcun modo serie di posizioni sulla superficie dello spazio, non lascia immutato lo sfondo da cui si staglia né l'identità del corpo che lo porta a compimento; al contrario, non c'è spostamento del corpo che non inventi ad ogni passo un nuovo spazio, trasformando radicalmente tutti gli elementi in esso coinvolti. Seguendo la suggestione di David Seamon, autore di una delle prime riletture del concetto di luogo in chiave fenomenologica, i movimenti del corpo generano dei *place-ballets*, delle danze individuali e collettive nelle cui coreografie prende forma il farsi dello spazio (Seamon, 1980)⁴⁰.

Il movimento è il punto focale nel quale la relazione fra corpo e spazialità si fa nitida e mostra la profonda interdipendenza dei suoi elementi. Alla sua trattazione è dedicata una sezione specifica all'interno dell'opera, che è a più riprese anticipata, richiamata e preparata dai numerosi riferimenti al movimento che si incontrano fra le maglie del testo. Ogni teorizzazione del movimento deve anzitutto fare i conti con una difficoltà, nel tentativo di aggirare la quale si costruisce il delicato equilibrio in cui è tenuta la riflessione. Il rischio in cui sempre incorrono gli sforzi di tematizzazione del movimento è che la scomposizione analitica dei suoi elementi, le certezze definitorie a cui se ne affida la comprensione e tutti gli strumenti a cui fa ricorso la nostra logica finiscano col distruggerlo, polverizzandone il senso in una molteplicità

⁴⁰ Sebbene la metafora della danza offra un'immagine potente del dinamismo dischiuso in ogni dislocazione, il carattere prescrittivo di schemi e coreografie rischia di disperdere il senso di imprevedibilità che ogni evento spazializzante porta con sé, introducendo un principio disciplinante al suo interno, che rende sempre possibile anticiparne gli esiti e ricomporne le tracce.

discontinua o totalizzandolo entro schemi chiusi e rassicuranti (Merleau-Ponty, 2003, p. 368).

È nella consapevolezza pressante di questo rischio che Merleau-Ponty disegna la propria fenomenologia del movimento. Il punto di partenza è offerto dalla definizione che il pensiero oggettivo dà del movimento e da una sua puntuale messa in questione. Il movimento è nella sua concezione classica un cambiamento di posizione. Basta tuttavia un tratto di matita su un foglio di carta a svelarne il carattere illusorio. Se la matita viene fatta passare velocemente sul foglio, infatti, non sarà possibile vedere nessuna delle posizioni intermedie occupate dalla matita durante il suo spostamento ma si avrà senz'altro un'impressione di movimento. Viceversa, se il movimento viene rallentato al punto da non perdere di vista la matita e da rendere così visibile la serie di posizioni, l'impressione di movimento si disperde. È come se – osserva Merleau-Ponty – il movimento scompaia nel momento in cui più si approssima alla definizione che ne offre il pensiero oggettivo (Merleau-Ponty, 2003, p. 358): quanto più le posizioni vengono percepite chiaramente tanto più viene a mancare il mosso, la percezione dello spostamento. L'unico modo per pensare il movimento è allora quello di uscire da una logica delle posizioni (Merleau-Ponty, 2003, p. 363):

“La tematizzazione del movimento mette capo alla identità del mobile e alla relatività del movimento, e cioè lo distrugge. Se vogliamo prendere sul serio il fenomeno del movimento, dobbiamo concepire un mondo che non sia fatto soltanto di cose, ma anche di pure transizioni. Il qualcosa in transito che abbiamo riconosciuto come necessario alla costituzione di un cambiamento, non si definisce se non per il suo particolare modo di «passare».”

Comprendere il movimento a partire dalle posizioni implicate nel corso del suo svolgimento non soltanto è un'operazione scorretta ma talvolta può rivelarsi addirittura distruttiva. Bisogna allora articolare un pensiero del movimento che sfugga alla presa localizzante di stazionamenti, mete e punti di partenza, un movimento nel quale invece assumano rilievo ritmi e velocità, figure e immagini che non riguardino null'altro che il puro passare. Uscire da una logica

delle posizioni, come vedremo, non significa in alcun modo annullare il peso che i luoghi hanno in ogni evento di dislocazione, ma riconoscere che il movimento non è un semplice susseguirsi di posizionamenti, perché nella riduzione dell'uno agli altri si produce sempre uno scarto incolmabile, un qualcosa che eccede lo schema della concatenazione e dischiude il senso di ogni evento dinamico.

Quello raffigurato da Merleau-Ponty nella sua *Fenomenologia* è un mondo di transizioni, nel quale il senso della spazialità è inseparabile dall'esperienza concreta del movimento e dall'esistenza di un corpo che lo compie. "Io non sono nello spazio e nel tempo, non penso lo spazio e il tempo: inerisco allo spazio e al tempo, il mio corpo si applica ad essi e li abbraccia" (Merleau-Ponty, 2003, p. 195). Spazio e tempo non sono volumi di contenimento né categorie del pensiero: non esistono in sé ma nell'abbraccio che tiene insieme il corpo e lo spazio, il tempo e il movimento. Tuttavia, per quanto ampia questa presa possa essere, non potrà mai ambire a raggiungere alcuna totalità (Merleau-Ponty, 2003, p. 195):

"[...] lo spazio e il tempo che io abito hanno sempre, da ambo le parti, orizzonti indeterminati che racchiudono altri punti di vista. Sia la sintesi del tempo che quella dello spazio sono sempre da ricominciare."

L'abbraccio spaziale non può chiudersi in una presa stabile e duratura. Al di là del mondo proprio si aprono altri mondi e altri orizzonti, indeterminati perché irriducibili alla mia presa. L'altro può rimanere allo stato di una visione, un puro spettacolo agli occhi di chi lo osserva. In alcuni momenti, tuttavia, accade qualcosa che sembra suggerire l'esistenza di qualcosa a partire dalla quale ogni nostra percezione o esperienza diviene d'un tratto parziale, fragile e incompleta (Merleau-Ponty, 1969, p. 25):

"Ma basta che la voce si alteri, che l'insolito compaia nella partizione del dialogo, o viceversa che una risposta replichi troppo bene a ciò che io pensavo senza averlo detto completamente, perché di colpo si imponga l'evidenza che anche laggiù, minuto per minuto, la vita è vissuta."

E che la presa sullo spazio è già da ricominciare.

Uno sciabordio universale: fra Henri Bergson e Gilles Deleuze

Nel 1938, all'età di settantanove anni, Henri Bergson pubblica una raccolta di articoli e conferenze scritti nel trentennio precedente e dedicati in vario modo al metodo filosofico. L'eterogeneità dell'impianto e la varietà dei temi trattati unite alla generalità dell'intenzione e alla coerenza della forma fanno di *Pensiero e movimento* (Bergson, 2000) una sorta di testamento critico della filosofia bergsoniana. Il primo dei due saggi inediti ai quali Bergson affida l'introduzione del proprio lavoro si apre con alcune riflessioni intorno all'idea di tempo e ai limiti della sua tematizzazione filosofica. L'errore che sempre ha accompagnato i discorsi sul tempo discende, nella ricostruzione bergsoniana, dall'abitudine radicata nella storia della filosofia di associarlo alla categoria di spazio e di trasferire al primo i tratti caratteristici del secondo. E se lo spazio e il suo linguaggio invadono la dimensione temporale, ecco che la durata viene trasformata in estensione e il suo senso disperso⁴¹. L'ambito nel quale i limiti, i paradossi e i fraintendimenti connessi alle teorie del tempo si avvertono con maggiore vividezza è il movimento (Bergson, 2000, p. 7):

“Si tratta di movimento? L'intelligenza ne trattiene soltanto una serie di posizioni: raggiunge inizialmente un punto, poi un altro, poi un altro ancora. Si obietta all'intelletto che tra questi punti accade qualcosa? Velocemente esso vi intercala nuove posizioni, e così di seguito indefinitamente. Dalla *transizione*, l'intelletto distoglie lo sguardo.”

La mobilità del movimento, in modo del tutto analogo alla durata del tempo, viene ignorata, rimossa o fraintesa nelle sue tematizzazioni. Il pensiero del movimento rimane confinato entro una gabbia di posizioni che, moltiplicandosi all'infinito, quanto più cercano di afferrarne il senso tanto più lo mancano. Fra

⁴¹ Lasciamo per il momento in sospenso la questione dello spazio nell'opera di Bergson e gli effetti della dicotomia spazio-tempo sulla sua tematizzazione.

un punto e l'altro, l'intelletto non vede altro che posizioni, confondendo il movimento con la sua rappresentazione. Il momento del passaggio viene così occultato dietro punti e segmenti, e il movimento ridotto alla traccia di quel che è stato.

La difficoltà di abbandonare la logica delle posizioni e di pensare la transizione in sé ha una precisa spiegazione. Il fine primario dell'intelligenza, spiega Bergson, consiste nell'esercitare un'azione sulle cose. Tale azione è più efficace e immediata se gli oggetti verso cui è orientata occupano una posizione stabile (Bergson, 2000, p. 7):

“La nostra azione si esercita agevolmente soltanto su punti fissi; è dunque la fissità che la nostra intelligenza ricerca: si chiede dov'è il mobile, dove il mobile sarà, dove il mobile *passa*.”

L'immobilità è ciò di cui la nostra azione ha bisogno per potersi esercitare senza complicazioni. Il movimento del mobile viene sempre ricondotto ad un dove e nella stabilità della sua localizzazione trova un appiglio essenziale alla possibilità stessa del suo agire. Solo su un oggetto fisso posso avere la pretesa di un controllo totale e incondizionato, solo su un oggetto fisso posso sempre prevedere l'esito della mia azione.

Se la spiegazione bergsoniana rimane legata ad un certo grado di scientismo, non appena la si apre ad una prospettiva più spiccatamente culturalista questa si innerva di implicazioni politiche. La polverizzazione del movimento nelle posizioni non è effetto di un'incapacità rappresentazionale né di un limite interno al pensiero. Non c'è nulla di ovvio e naturale al di qua di un pensiero che nel corso della storia ha attraversato tradizioni e discipline differenti. Localizzare le tappe di uno spostamento, tracciare un itinerario sulla carta, pensare il passaggio come fosse sempre un già passato, sono tutte precise strategie di controllo del più sfuggente fra i fenomeni. Ogni evento dinamico ha infatti un potenziale di apertura e di imprevedibilità che la rappresentazione localizzante cerca di confinare lungo le sue tappe e i suoi tracciati. Ripensare il movimento significa allora far fronte all'imprevedibilità e al cambiamento che ad ogni passo accompagnano il suo procedere. Quel che la disciplina del dove sottrae al movimento, trasformando la durata in estensione, è la dimensione

stessa del possibile, vale a dire la creazione, senza sosta, di infinite possibilità di realizzazione nel suo corso di svolgimento. Né il percorso né la sua direzione né di conseguenza il suo punto di arrivo erano dati al momento del loro prodursi. Perché se ci si immerge nel movimento e nella sua durata, se dall'interno se ne segue il progressivo svolgersi lungo il flusso del tempo, allora laddove prima c'era un intervallo fra posizioni adesso non si trova altro che questo: imprevedibilità, creazione, possibilità (Bergson, 2000, p. 11).

Il pensiero del movimento attraversa fittamente la riflessione bergsoniana, incrociando in molti punti i suoi nodi teorici. È il caso del primo capitolo di *Materia e memoria* (Bergson, 1996), opera del 1896 in cui Bergson reinterpreta la questione del dualismo spirito-materia attraverso l'esempio della memoria, elaborando una teoria della percezione e della rappresentazione che nel movimento trova la propria ragion d'essere.

All'origine di ogni fatto di percezione, comincia Bergson, non possono che esservi delle immagini, intese nel senso più indeterminato possibile, un insieme variegato di immagini che nel loro complesso formano la materia. Fra queste immagini, ce n'è una che si distingue dalle altre per il fatto di essere non soltanto percepita dall'esterno ma anche esperita dall'interno, mediante le affezioni: il corpo. Fra il corpo e le immagini esterne si stabilisce nella percezione una relazione intrinsecamente dinamica (Bergson, 1996, p. 15):

“Ecco le immagini esterne, poi il mio corpo, poi infine le modificazioni apportate dal mio corpo alle immagini circostanti. Vedo chiaramente come le immagini esterne influiscano sull'immagine che chiamo il mio corpo: gli trasmettono del movimento. E vedo anche come questo corpo influisca sulle immagini esterne; restituisce loro del movimento.”

È come se l'intera teoria bergsoniana della percezione potesse essere descritta attraverso un unico movimento, continuo e in apparenza inesauribile. Gli oggetti esterni imprimono agli organi di senso delle vibrazioni che si propagano nel corpo fino a raggiungere il cervello, dove il movimento non si arresta, ma viene trasmesso e distribuito sotto forma di stimoli, che si tradurranno infine in azione volontaria, movimento del corpo, gesto. Il movimento non accompagna la

percezione, la fonda. Dalle immagini esterne al corpo e dal corpo alle immagini esterne, percezione, rappresentazione e azione costituiscono tre momenti di un processo la cui coerenza risiede in un movimento che, pur mutando forme e velocità, rimane unico. Dentro la teoria bergsoniana, le immagini esterne divengono potenti trasmettitori di movimento, innescano il movimento originario di cui l'azione corporea è non la conseguenza ma lo sviluppo, la sua naturale prosecuzione. E anche il corpo – come abbiamo visto – si trasforma in un vero e proprio centro di azione, teatro di spostamenti materiali, all'interno del quale vibrazioni e stimoli viaggiano da un organo all'altro, senza sosta. Scrive a questo proposito Bergson (Bergson, 1996, p. 59):

“Da ciò concludiamo che il corpo vivente in generale, il sistema nervoso in particolare, sono soltanto dei luoghi di passaggio per i movimenti che, ricevuti sotto forma di eccitazione, sono trasmessi sotto forma d'azione riflessa o volontaria.”

Se il corpo non è altro che un luogo di passaggio e le immagini dei generatori di dinamismo, appare evidente l'assoluta preminenza del movimento all'interno della riflessione bergsoniana. Un movimento che non ha nulla di metaforico, ma che al contrario si imprime sulla materia e sulla sua percezione, costituendole.

All'interno di un quadro così configurato, la contrapposizione costruita fra le categorie di spazio e di tempo non può che mostrare tutta la propria stridente rigidità. Il dualismo spazio-tempo, infatti, scorre fra le maglie del testo lungo tutto l'arco del ragionamento, e viene esplicitamente richiamato in occasione dei suoi passaggi chiave. Il tempo è vividamente implicato nei nodi concettuali decisivi della riflessione bergsoniana e in essi manifesta sempre un ruolo attivo, propulsivo. Basti richiamare il concetto di *durata* o di *memoria*, principale apporto della coscienza individuale al processo percettivo (Bergson, 1996, p. 27) e punto di intersezione tra spirito e materia (Bergson, 1996, p. 8). La percezione ha sempre una durata, è il tempo che ne autorizza lo sviluppo e le trasformazioni. Lo spazio, invece, nelle poche occorrenze in cui ricorre, è ciò che contiene corpi ed oggetti e che ne ospita gli spostamenti. La sua funzione è nulla; esso è contesto, sfondo.

L'asimmetria instaurata da Bergson fra il tempo e lo spazio viene

definitivamente esplicitata in uno dei passaggi finali del ragionamento (Bergson, 1996, p. 57):

“Questa, almeno, è la conclusione che si ricaverà, speriamo, dall’ultima parte di questo lavoro: *i problemi relativi al soggetto, all’oggetto, alla loro distinzione e alla loro unione, debbono porsi in funzione del tempo piuttosto che dello spazio.*”

Il dualismo spazio-tempo è segnato. E la separazione scavata fra le due categorie sarà destinata, come vedremo, ad avere largo seguito nelle riflessioni successive.

La crociata contro lo spazio condotta da Bergson attraverso molti dei suoi lavori e le pesanti ricadute che nella forma di dicotomie e di opposizioni segnano la sua relazione con il tempo sono state bersaglio di numerose critiche sul fronte geografico. Dalla dichiarazione di Henri Lefebvre secondo cui il bergsonismo finisce col proiettare ogni colpa sullo spazio (Burgel & Dezes, 1987) all’accusa di miopia geografica mossagli da Edward Soja (Soja, 1989, p. 123), la visione spaziale di Bergson è passata tutt’altro che inosservata, divenendo in qualche modo paradigmatica della tendenza a sottovalutare lo spazio propria di una certa tradizione filosofica. All’interno di una polemica che rimane spesso impigliata nello stesso dualismo che dovrebbe confutare, la critica più attenta ed efficace delle tesi bergsoniane rimane a mio avviso quella recentemente proposta da Doreen Massey (Massey, 2005, pp. 20–4). Le posizioni di Bergson in fatto di spazialità, spiega la geografa britannica, sono sempre il riflesso di un fraintendimento, che sembra essere all’opera tutte le volte che lo spazio viene chiamato in causa. Riprendendo un pensiero dello stesso Bergson sulla spazializzazione del tempo e spostandone i termini, potremmo affermare che quando invochiamo lo spazio, è la rappresentazione che risponde all’appello (Bergson, 2000, p. 6). Tutte le considerazioni bergsoniane in materia di spazialità sono il prodotto di questa confusione originaria fra lo spazio e la sua rappresentazione in forma di estensione geometrica. Così lo spazio viene trasformato in un’entità statica e divisibile, una molteplicità discreta ed estranea alla durata e al divenire, un insieme dato di oggetti giustapposti. Le basi per uno dei dualismi più resistenti della storia

del pensiero sono tracciate e neanche il richiamo insistito al movimento, che dello spazio e del tempo dovrebbe fornire una rappresentazione organica, riesce a scalfirne i presupposti.

Confinato entro i limiti della sua rappresentazione, lo spazio bergsoniano è uno spazio omogeneo e continuo all'interno del quale il corpo e le altre immagini si muovono e interagiscono. I movimenti percettivi del soggetto, le sue azioni e le sue affezioni, non producono alcun effetto sullo spazio che li contiene né sono in alcun modo prodotti da questo. L'unica deroga concessa alla passività dello spazio sembra essere racchiusa da Bergson nella nozione di distanza, dal variare della quale dipende la trasformazione di alcune qualità fisiche degli oggetti, la dimensione, la forma, il colore (Bergson, 1996, p. 24). Questa nozione di distanza, tuttavia, finisce col ricadere interamente nella sfera soggettiva: è il corpo ad avvicinarsi o allontanarsi dagli oggetti, a misurarne le trasformazioni. Anche le immagini esterne, del resto, esercitano sul soggetto un'azione determinata e calcolabile, sempre subordinata alle leggi di natura (Bergson, 1996, p. 32). Nulla nel mondo esterno, né lo spazio né i suoi contenuti, sembrerebbe poter eccedere le aspettative del soggetto, superarle o tradirle. È un'esperienza quella descritta da Bergson al riparo dalla minaccia di *chocs* che il Baudelaire di Walter Benjamin pone al centro della propria ricerca artistica (Benjamin, 1962, pp. 90–130). Non c'è, nello spazio bergsoniano, possibilità di trauma né stupore.

La reificazione di uno spazio che potremmo definire euclideo per le proprietà che gli vengono tacitamente accordate e la prevedibilità meccanicistica che contraddistingue ogni stimolo esterno non sono slegate, al contrario discendono entrambe da una matrice comune. Lo spazio bergsoniano è occupato da un soggetto sovrano, il quale percepisce, prova affezioni, esercita azioni. Tutto ruota intorno ad un unico centro che organizza, seleziona, distribuisce. Solo un soggetto al singolare può produrre uno spazio continuo, senza distorsioni o curvature. Infatti, come abbiamo visto nel precedente capitolo, è sufficiente che un altro soggetto faccia la propria comparsa sulla scena, introducendo in essa una molteplicità irriducibile, perché lo spazio si alteri e mostri la propria irriducibile molteplicità.

Sulla questione del movimento in Bergson ritorna Gilles Deleuze nel primo e nel quarto capitolo de *L'immagine-movimento*, l'opera del 1983 che egli

dedica al cinema e alle sue immagini (Deleuze, 1984, pp. 13–24, 74–90). La tematica bergsoniana viene qui riarticolata in tre tesi, mettendo a fuoco alcuni aspetti che si rivelano decisivi all'interno di un progetto di ridefinizione del movimento. La prima tesi, secondo la quale il movimento non si confonde con lo spazio percorso, sembra rimarcare fedelmente la confusione bergsoniana fra lo spazio e la sua rappresentazione e il dualismo spazio-temporale che essa porta con sé. Così lo spazio percorso appartiene al già passato ed è infinitamente divisibile, laddove al movimento viene riconosciuta la durata del suo farsi e l'indivisibilità dell'insieme. Ai tratti di matrice bergsoniana, Deleuze ne aggiunge poi un altro (Deleuze, 1984, p. 13): “gli spazi percorsi appartengono tutti a un solo e uguale spazio omogeneo, mentre i movimenti sono eterogenei, irriducibili tra loro”. Lo spazio è meccanico, omogeneo, divisibile e atemporale. L'impianto bergsoniano rimane sostanzialmente immutato.

La seconda tesi riporta il movimento all'istante qualsiasi. È impossibile concepire il movimento come il passaggio da una posa alla successiva, come una sequenza di istanti privilegiati, perché questo postulerebbe l'esistenza di un tutto già dato a partire dal quale isolare le singole sezioni, e finirebbe col distruggere il movimento reale. La ricaduta è quanto mai significativa (Deleuze, 1984, p. 20):

“Quando si riporta il movimento a dei momenti qualsiasi, bisogna diventare capaci di pensare la produzione del nuovo, cioè del notevole e del singolare, in uno qualunque di questi momenti.”

Se il movimento non è altro che lo scorrere di istanti qualsiasi, se esso non è dato né mai potrebbe esserlo, se ogni tentativo di totalizzarlo o frammentarlo si risolve in una mossa distruttiva, allora bisogna allenarsi a pensare ciascuno di questi istanti come potenziale produttore di novità inaspettate. Ad ogni passo qualcosa di nuovo, notevole e singolare può accadere, e non è in alcun modo possibile anticipare o controllare questo genere di accadimenti.

La terza ed ultima tesi riguarda il potenziale di cambiamento che si attiva in ogni evento dinamico (Deleuze, 1984, p. 20):

“Se considero astrattamente delle parti o dei luoghi, A e B, non capisco il movimento che va dall’uno all’altro. Ma io sono in A, affamato, e in B c’è del cibo. Quando ho raggiunto B e dopo avere mangiato, ciò che è cambiato non è soltanto il mio stato, è lo stato del tutto, che comprendeva B, A e tutto ciò che c’è tra essi. Quando Achille supera la tartaruga, ciò che cambia è lo stato del tutto che comprendeva Achille, la tartaruga e la distanza tra loro.”

In presenza di un movimento reale, quel che si modifica non è soltanto la posizione del mobile ma lo stato del tutto, in cui sono compresi i soggetti, le posizioni, lo spazio stesso. Pensare il movimento come un’esperienza di cambiamento che investe solamente il soggetto che la compie significa, ancora una volta, mancare il problema. La sua portata trasformativa, infatti, va ben al di là dei confini che siamo soliti attribuirle. Se si riporta al mondo quest’orizzonte di discorso, si dovrà ammettere che ogni fatto di migrazione non può in alcun modo essere ascritto ai soggetti in esso coinvolti, perché ad essere radicalmente trasformato non è soltanto il loro stato ma il luogo che lasciano e quelli che raggiungono, il profilo delle città che si trovano ad abitare, gli spazi che attraversano e i corpi con cui entrano in relazione. Per queste ragioni, il movimento non soltanto investe il tutto ma, più radicalmente, trasforma il tutto e tutti.

Il tutto travolto dai movimenti deleuziani non è un insieme chiuso di oggetti, non ha parti né sezioni. Il tutto è sempre aperto in qualche suo punto, è sempre preda del cambiamento e della durata e la sua definizione passa attraverso la relazione (Deleuze, 1984, pp. 20–4). A garantire la condizione di apertura del tutto è, naturalmente, l’esistenza stessa del movimento, “che si stabilisce tra le parti di ogni sistema e da un sistema all’altro, li attraversa tutti, li mescola, e li sottomette alla condizione che impedisce loro di essere assolutamente chiusi” (Deleuze, 1984, p. 77). Apertura, cambiamento, durata e relazione: il tutto di Deleuze tocca l’immagine dello spazio che queste pagine cercano di restituire, e si allaccia ad essa.

Il commento a Bergson con cui Deleuze introduce la propria tassonomia dell’immagine cinematografica lascia sostanzialmente invariate la visione spaziale e la dicotomia spazio-temporale del primo, ma ne sviluppa in numerose

direzioni l'orizzonte interpretativo. "Il mondo di variazione universale, di ondulazione universale, di sciabordio universale" (Deleuze, 1984, p. 77), nel quale tutte le cose si confondono con le loro azioni e reazioni in un fluire di traslazioni e vibrazioni senza fine, che Bergson ritrae nelle sue opere, assegna al movimento una funzione decisiva in ogni ambito dell'esperienza. Un movimento reale, intessuto da corpi singolari e prodotto di istanti qualsiasi, che infrangono le sicurezze del già dato e si aprono alla novità della creazione e all'instabilità dell'inaspettato. Un movimento che attraversa, significa e trasforma, che travolge la teoria e le pratiche, investendo orizzonti discorsivi ed esperienze corporee. Un movimento che fugge astrazioni teoriche e chiusure definitorie, e che dal testo si impiglia nei corpi, nella loro materialità storicamente determinata, e ne accompagna le dislocazioni. Seguiamo allora la sollecitazione di Bergson e (Bergson, 2000, p. 7):

"Scavalchiamo questa rappresentazione intellettuale del movimento, che lo disegna come una serie di posizioni. Andiamo dritti a lui, guardiamolo senza concetti interposti: lo troviamo semplice e intero. Avanziamo allora ulteriormente; facciamo in modo che esso coincida con uno dei movimenti incontestabilmente reali, assoluti che noi stessi produciamo. Coglieremo allora la mobilità nella sua essenza e sentiremo che si confonde con uno sforzo la cui durata è una continuità indivisibile."

Al di qua di ogni rappresentazione del movimento troviamo sempre il corpo, ciascuno con il suo carico di singolarità e di differenze; al di là, invece, è il potere a manifestarsi, con i suoi apparati e dispositivi che sotto il velo della trasparenza nascondono la violenza delle intenzioni.

Al di qua della teoria: movement vs. mobility

Una teoria del movimento non può ignorare il corpo che sempre la anticipa o la eccede. Anche la più astratta delle sue considerazioni deve ricadere su di esso e far fronte agli scarti e alle imperfezioni che scaturiscono dalla sovrapposizione. È il corpo, per esempio, a scavare la distinzione fra

movement e *mobility* introdotta da Tim Cresswell e divenuta fondativa all'interno dei *Mobilities Studies*⁴². Come abbiamo avuto modo di vedere (cfr. *supra* p. 66), secondo il geografo britannico il termine *movement* indicherebbe una dislocazione intesa in senso astratto, lo spostamento da un punto all'altro, senza riferimento al contesto e alle dinamiche di potere che vi si innervano. *Mobilities* sono invece i movimenti storicamente e socialmente determinati che corpi singolari e differenti producono attraverso le proprie dislocazioni: "Mobile people are never simply *people*—they are dancers and pedestrians, drivers and athletes, refugees and citizens, tourists or businesspeople, men and women" (Cresswell, 2006, p. 4). I loro spostamenti non sono mai generici, ma si caricano delle possibilità e delle impossibilità dei contesti in cui hanno luogo. La modalità del loro passare è sempre differenziale, vincolata ad appartenenze ed intenzioni, legami identitari e spinte desideranti. Come i confini non sono egualmente permeabili per chi si trova ad attraversarli, in maniera analoga la velocità, la fluidità, la possibilità stessa di un movimento varia da persona a persona, da luogo a luogo.

La materialità che si produce in ogni fatto di movimento non passa solo attraverso i corpi ma investe anche la realtà dei mezzi di trasporto utilizzati e degli ambienti attraversati, la fisicità delle relazioni e degli spazi (Cresswell, 2006, p. 5):

"Mobility, as a social product, does not exist in an abstract world of absolute time and space, but is a meaningful world of social space and social time. Mobility is also part of the process of the social production of time and space."

Lo spazio che si apre in ogni fatto di dislocazione non ha nulla di astratto, non è una rappresentazione né un vuoto contenitore. Lo spazio in questione è, come Lefebvre ci ha insegnato, prodotto socialmente. È uno spazio vissuto e corporeo, che si produce e riproduce attraverso gesti, parole, interazioni. Il movimento

⁴² Ho scelto di non riproporre la distinzione fra *movement* e *mobility* sul piano formale, traducendo i due termini in italiano, nella convinzione che la più astratta fra le teorie ricada sempre sui corpi e la più fisica delle esperienze sia sempre in qualche modo condizionata dalle rappresentazioni.

non ha semplicemente luogo in questo spazio, ma attivamente gli dà luogo, contribuendo al suo processo di produzione sociale.

Il fondamento corporeo dello spazio e del movimento non esclude tuttavia il mondo delle rappresentazioni. La mobilità non coinvolge soltanto corpi fisici che si muovono attraverso paesaggi materiali ma anche figure teoriche che viaggiano negli spazi discorsivi (Cresswell, 2006, p. 4). Non si può ignorare, infatti, che il mondo non è indifferente alle sue rappresentazioni e che, nello specifico, le nostre immaginazioni sul movimento hanno sempre ricadute profonde sul modo in cui ogni evento dinamico è affrontato, compreso, vissuto. Viceversa, gli oggetti e le scelte di ogni costruzione teorica non soltanto ricadono sui corpi ma trovano in essi la ragione stessa della loro esistenza. Per queste ragioni è necessario che il confine fra il reale e la rappresentazione resti sempre permeabile, che la teoria lasci entrare i corpi e le pratiche e si lasci investire, trasformare, distruggere se è necessario, e che l'esperienza venga interpretata e vissuta attraverso il filtro di rappresentazioni adeguate, capaci di far perno sul mondo e di farsi carico del senso politico delle proprie scelte e dei propri posizionamenti. Una teoria del movimento che non faccia tutto questo è destinata a rimanere sulla superficie della retorica.

Le retoriche del movimento sono il campo critico attraversato da Caren Kaplan in molte delle sue ricerche (Kaplan, 1987, 1990, 1996). La questione della *disembodied mobility* e l'impulso destoricizzante che ne scaturisce sono il filtro attraverso cui la studiosa rilegge viaggi e dislocazioni, esili e nomadismi, che hanno in vario modo segnato la storia della letteratura e il dibattito critico dell'ultimo secolo. Nelle metafore del movimento, Caren Kaplan cerca di ricostruire un discrimine per rileggere il passaggio dalla modernità alla postmodernità nei termini di uno slittamento dalle retoriche dell'esilio a quelle del turismo, entrambe imprigionate nello stesso pregiudizio eurocentrico ed essenzialista (Kaplan, 1996).

All'interno di ogni retorica del movimento, all'interno cioè dei discorsi e delle rappresentazioni che vengono prodotti intorno ad ogni fatto di dislocazione, le differenze storiche e culturali tendono ad essere assorbite, a vantaggio di un'enfaticizzazione dell'esperienza soggettiva, delle sue ricadute nella sfera individuale ed esistenziale. Così dietro l'esilio di Joyce, la nomadologia di Deleuze e Guattari, il viaggio di Baudrillard, il cosmopolitismo di molti critici

contemporanei, sembrano scorrere e ricorrere le medesime categorie estetiche e interpretative, perlopiù eurocentriche se non scopertamente imperialistiche, ed in particolare la medesima tendenza antistoricistica. Bisogna allora non soltanto decostruire queste retoriche, svelarne le strategie rappresentazionali e le relazioni di potere che sono annidate al loro interno, ma cercare nel contempo di uscire da questi schematismi, di scuotere il binarismo che è loro sotteso reintroducendovi le dimensioni rimosse, e di produrre così uno spazio aperto alle possibilità molteplici (Kaplan, 1996, pp. 143–6).

È all'interno di questo scenario che si colloca l'operazione per molti versi analoga proposta da Sarah Ahmed nelle sue riflessioni sulle migrazioni e sulle possibilità di risignificazione che queste aprono nella sfera del domestico e, più in generale, nelle questioni legate alla definizione dell'identità. La teoria critica contemporanea, spiega Sara Ahmed, ha trasformato il migrante in un simbolo di trasgressione spaziale e negazione identitaria. Abbandonando il proprio luogo di origine e oltrepassando confini territoriali e simbolici, il migrante disperde i propri legami di appartenenza e con la sua stessa presenza mette radicalmente in crisi la stabilità e la chiusura di ogni definizione identitaria. Egli non ha casa né appartiene ad una comunità: ogni forma di radicamento gli è tacitamente negata.

Per mettere al riparo la figura del migrante appena descritta dal pericolo di eccezioni o smentite, è necessario sottrarla alle interferenze della storia. Attraverso la sistematica cancellazione delle particolarità storiche e delle differenze materiali, la migrazione viene svuotata dei singoli corpi che ne fanno concretamente esperienza e relegata entro una dimensione puramente metaforica, astratta e generalizzata (Ahmed, 1999, pp. 331–2). Il rischio della metaforizzazione, rischio che secondo il rigoroso giudizio dell'autrice si concretizzerebbe in alcuni lavori di Iain Chambers e Rosi Braidotti, finisce così con il rivoltare le retoriche del movimento contro gli stessi presupposti dai quali queste muovevano. Se le figure della dislocazione vengono infatti richiamate dal pensiero critico principalmente in funzione anti-essenzialista, la diffusa tendenza a destoricizzarle, a dissolverne cioè le differenze nella genericità dei loro ripiegamenti teorici, opera una paradossale riduzione di migrazioni, esili e nomadismi a concetti essenziali, aproblematici, puramente esemplificativi di nuovi slanci teorico-critici. Per de-essenzializzare l'identità si costruisce così

un'essenza della migrazione, che senza eccezioni né accorgimenti costituirebbe di per sé un potente argine contro ogni chiusura identitaria (Ahmed, 1999, p. 334):

“The violence of this gesture is clear: the experiences of migration, which can involve trauma and violence, become exoticized and idealized as the basis of an ethics of transgression, an ethics which assumes that it is possible to be liberated from identity as such, at the same time as it ‘belongs’ to an authentically migrant subject.”

L'etica della trasgressione che ogni uso metaforico o concettuale della migrazione ha dietro di sé si risolve spesso in un elogio della mobilità da cui traumi e violenze sono sistematicamente espunti. Instaurare un legame necessario fra dislocazione spaziale e negazione identitaria significa negare al corpo la propria singolarità e all'esperienza il proprio carico di imprevedibilità e di differenze. Ciascun fatto di migrazione ha infatti una storia e una temporalità, un contesto e delle specificità, che rendono instabile e mutevole qualunque pretesa generalizzante.

L'approccio fortemente critico di Sara Ahmed nei confronti delle narrative della migrazione che oggi affollano la teoria contemporanea e delle derive metaforiche che spesso ne contraddistinguono gli esiti corre il rischio di compromettere la possibilità stessa della teorizzazione. Qualunque posizionamento critico in tema di migrazioni, infatti, è l'effetto irriflesso di un processo di astrazione, il prodotto imperfetto di una necessaria approssimazione. In questo senso, neanche gli assunti teorici dell'autrice stessa possono essere messi al riparo dai rischi della metaforizzazione denunciati nei suoi lavori. Esporre i discorsi sulla migrazione ai colpi e alle deformazioni della storia non può tradursi in una paralisi teorica, ma deve al contrario portare a riconoscere nella teoria, in qualsiasi teoria, un campo aperto e contestato di possibilità alternative, nel quale ogni asserzione risponda non soltanto della storia ma, più ancora, delle storie da cui è originata e della loro fondamentale

parzialità⁴³. Aprire la teoria del movimento al corpo, far fronte all'instabilità che le sue differenze vi introducono e alle impossibilità inscritte nella sua irriducibile singolarità, significa riconoscerne la precarietà costitutiva. Sotto il peso dei corpi la teoria ammette l'incompletezza dei propri assunti, nei loro slanci la propria temporaneità. Non solo una teoria del movimento ma anche e soprattutto una teoria in movimento, che non tema dislocazioni e riposizionamenti, è la direzione verso cui ognuna di queste pagine è orientata.

Questa non è una nomadologia

Movimenti, striature, posizioni

“Creare nuovi concetti che abbiano una necessità è sempre stato il compito della filosofia. D'altra parte, però, i concetti non sono delle genericità che si trovano nell'aria dell'epoca. Al contrario, sono singolarità che reagiscono sui flussi di pensiero correnti: possiamo benissimo pensare senza concetti, ma non appena c'è un concetto c'è veramente filosofia. (Deleuze, 2000, p. 47)”

Il 23 ottobre del 1980, all'indomani dell'uscita di *Mille piani* (1980), il quotidiano francese *Libération* pubblica un'intervista rilasciata da Gilles Deleuze sull'ultimo frutto dell'ormai consolidata collaborazione con Felix Guattari, lo psicoanalista che insieme a lui aveva già scritto opere come *L'Anti-Edipo* (1972) e *Kafka* (1975) (Deleuze & Guattari, 2002, 2010).

Se il compito del filosofo consiste nel creare o inventare concetti, *Mille piani* è certamente un luogo di produzione filosofica che per varietà e potenza immaginativa non ha precedenti nella storia del pensiero. Procedendo da un

⁴³ A marcare con forza il legame delle migrazioni con le storie degli uomini e delle donne che ne fanno concretamente esperienza è Victoria Lawson nel suo *Arguments within Geographies of Movement* (Lawson, 2000). Ancor più della storia, mai del tutto immune al peso delle generalizzazioni, sono le storie e le biografie dei migranti a potere – e dovere – garantire le geografie del movimento dal rischio della metaforizzazione. L'intreccio singolare di relazioni di genere, classe, etnicità di cui ciascuna di queste storie conserva una traccia è la sola possibilità di accesso alla questione della migrazione e ai suoi complessi risvolti.

piano all'altro dei quattordici che compongono l'opera, si assiste ad una sorprendente proliferazione di macchine concettuali, costruite il più delle volte per opposizioni: il molare e il molecolare, la macchina da guerra e l'apparato di cattura, la carta e il calco, il rizoma, il ritornello, il corpo senza organi, la viseità. "Un insieme di anelli spezzati" (Deleuze, 2000, p. 38), un sistema aperto di concetti, che in nessun punto conducono alla definizione di un'essenza, ma sempre si concatenano ad eventi e circostanze determinati. Date, illustrazioni, nomi agganciano così i concetti, negando loro qualunque valore assoluto e trasformandoli in linee di un divenire dall'esito imprevedibile.

Fra i piani che i due autori concatenano nella scrittura è il dodicesimo, 1227 – *Trattato di Nomadologia: La macchina da guerra*, ad interferire in più punti con la nostra riflessione, creando ora incroci e allacciamenti ora allontanamenti e distorsioni. Il piano in questione, probabilmente il più geografico dell'opera, si compone di una serie in apparenza inesauribile di dicotomie, che agganciandosi l'una all'altra ampliano e articolano il ragionamento. Il nucleo concettuale da cui si irradiano le linee della riflessione è il nomadismo. La figura del nomade, nonché la sua opposizione rispetto al sedentario, si costruiscono non sulla base di un'essenza ma lungo le specificità di un certo rapporto che egli instaura con il territorio. È infatti nelle modalità della sua esistenza spaziale che la categoria di nomade prende forma, è la geografia ad offrirne il principale piano di comprensione. Il territorio occupato dal nomade si compone di tragitti, spostamenti da un punto al successivo. Nel territorio nomade punti e tragitti si configurano secondo modalità inverse rispetto a quelle tipiche del mondo sedentario. Qui, infatti, non è il tragitto ad essere subordinato al punto: direzioni, velocità, percorsi non dipendono in alcun modo dall'individuazione di una meta o di una serie di tappe. Al contrario, è il punto ad essere concepito in funzione del tragitto. Ogni punto non è che un ricambio all'interno del tragitto, una tappa che non gode di alcuna autonomia ma che esiste solo in rapporto allo spostamento che la determina. È il percorso ad avere statuto di principio, i punti semplicemente ne discendono. Lo spazio intermedio, da un punto all'altro, che nella vita del sedentario ha perso qualunque consistenza, subordinato alla propria origine o schiacciato sul proprio scopo, nel nomadismo diviene prioritario: "La vita del nomade è intermezzo" (Deleuze & Guattari, 1987, p. 556). Su questo punto viene segnata

la principale differenza fra il migrante e il nomade: laddove il primo “va essenzialmente da un punto all’altro, anche se l’altro punto è incerto, imprevisto o mal localizzato”, il secondo invece “va da un punto all’altro solo per conseguenza o necessità di fatto” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 556).

Lo spazio nomade non è soltanto uno spazio in cui i tragitti prevalgono sui punti. All’opposizione instaurata fra il nomade e il sedentario, infatti, fanno immediatamente seguito altre due coppie, che ampliano ulteriormente la geografia nomade disegnata dai due autori. In primo luogo, lo spazio in cui prendono forma i tragitti nomadi è uno spazio aperto, indefinito e non comunicante (Deleuze & Guattari, 1987, p. 557). Le chiusure dello spazio sedentario, nel quale a ciascuno è assegnata una porzione che è in relazione con le altre dell’insieme, si disperdono lungo i tragitti nomadi, che al contrario non conoscono frontiere né interdetti. Ma i confini con il mondo esterno non sono i soli a scomparire dalla carta nomade. Veniamo così all’ultima e forse più significativa coppia di concetti in cui si articola il dodicesimo dei piani che compongono l’opera. Lo spazio nomade è uno spazio liscio, che non conosce cioè le striature caratteristiche dello spazio sedentario. Al suo interno, infatti, non vi sono muri, recinti o percorsi. Qui i movimenti non incontrano barriere o ostacoli né vengono incanalati lungo rotte o vie prestabilite. Sulla sua superficie non c’è alcun tratto permanente che possa modificare, inibire o addirittura ostruire i flussi che scorrono al suo interno. Naturalmente, è nel mare, nel deserto e nella steppa che vengono individuati i paesaggi nomadi per eccellenza.

La geografia nomade si calibra su un sistema di opposizioni rigidamente costruito. Se l’apparato di Stato esercita il proprio controllo su uno spazio chiuso e ripartito, composto di punti, porzioni e volumi all’interno dei quali gli uomini vengono variamente distribuiti e le loro azioni rigorosamente organizzate, la macchina da guerra, inversamente, si sposta su uno spazio indefinitamente aperto e uniformemente liscio, senza frontiere all’esterno né recinti all’interno, uno spazio di tragitto nel quale le linee, con il loro slancio di imprevedibilità, prevalgono sempre sulla fissità risolta in se stessa dei punti. Le coppie di concetti inventate da Deleuze e Guattari intorno all’opposizione nomadismo-sedentarietà, se da un lato contribuiscono a produrre un forte effetto di polarizzazione, dall’altro non rappresentano altro che due modelli se non astratti quantomeno destinati a incrociarsi in forme che abbandonano la

semplicità delle opposizioni e danno luogo a differenze complesse, alternanze, sovrapposizioni e passaggi (Deleuze & Guattari, 1987, p. 698). Così il mare, il principale fra gli spazi lisci, è anche il primo che si è tentato di striare nel corso della storia, attraverso l'introduzione di direzioni e rotte, porti e controlli. Un discorso analogo viene costruito su uno spazio che da sempre occupa l'estremo opposto della dicotomia, la città. Accade infatti che nello spazio striato per eccellenza si insinuino talvolta elementi propri dello spazio liscio, capaci di bucare l'inaccessibile continuità delle striature e di innescare in essa movimenti, variazioni, eventi che si rivoltano contro l'apparato di cattura dello stato e ne intaccano la presa sulla città (Deleuze & Guattari, 1987, pp. 700–3). L'opposizione semplice – nomade-sedentario, liscio-striato, aperto-chiuso – immersa nella materialità degli spazi si declina in forme impreviste e dinamiche, per le quali la purezza del modello si frantuma in una complessa varietà di combinazioni, un'architettura mutevole di figure dove le meccaniche concrete di striatura e di lisciatura prevalgono sempre sulla nitida astrattezza dei loro archetipi (Deleuze & Guattari, 1987, p. 693).

La geografia nomade creata da Deleuze e Guattari attraverso i loro *Mille piani* ha attratto su di sé critiche severe, molte delle quali riconducibili non a caso al frammentato scenario dei *Cultural Studies*. La figura del nomade e lo stato di dislocazione permanente in cui è immersa sarebbero, secondo Caren Kaplan, carichi di implicazioni orientalistiche. La cancellazione di ogni traccia di posizionamento critico e l'esaltazione irriflessa di un'esistenza nomade nascondono infatti un'opposizione fra un centro di produzione di discorsi e soggettività di marca europea e una zona di marginalità che viene distrattamente svuotata di ogni specificità storica e confezionata in forma simbolica o, addirittura, mitologica (Kaplan, 1996, pp. 85–91). Il deserto diviene così il paesaggio privilegiato per la costruzione di immaginari scopertamente coloniali, distese vuote e marginali che possono assai facilmente esser messe al riparo dalla storia e dal divenire. Lo spazio liscio in cui Deleuze e Guattari inscenano la propria nomadologia non è solo un'innocua astrazione concettuale. Non basta ammetterne il carattere metaforico per cancellare gli effetti tutt'altro che simbolici che un simile immaginario può innescare su un piano di realtà. Anche le metafore, infatti, possono diventare luoghi di produzione di un discorso coloniale. O sessista, come mostra la lettura di genere proposta da

Janet Wolff in riferimento alla nomadologia e, più in generale, alle metafore del viaggio e della dislocazione, da sempre immerse in un vocabolario ed un immaginario declinati quasi esclusivamente al maschile (Wolff, 1993).

Le differenze di razza e di genere non sono le uniche a scomparire nelle retoriche della mobilità. Anche le diseguaglianze di classe, le diversità dei livelli culturali o delle condizioni di salute, che sempre hanno determinato profondi squilibri nelle modalità e, più radicalmente, nelle possibilità di accesso a viaggi e dislocazioni, tendono ad essere occultate nei processi di costruzione degli immaginari che li accompagnano, affermando ancora una volta come il nomadismo, la dislocazione senza confini né barriere, sia in realtà prerogativa di un soggetto storicamente determinato, europeo, maschio, istruito, in salute e di classe agiata, lo stesso soggetto che nel gioco di trasparenze della rappresentazione cela le proprie specificità dietro la maschera dell'universalismo. La soppressione delle differenze e l'elogio di una mobilità assoluta non sono a mio avviso senza relazione. Ed è proprio nello spazio nomade che il gesto che li lega va ricercato.

Ad un certo punto della trattazione di nomadologia tracciata da Deleuze e Guattari, il lettore si imbatte in un'affermazione a prima vista paradossale (Deleuze & Guattari, 1987, p. 557):

“Il nomade si distribuisce in uno spazio liscio, occupa, abita, tiene tale spazio, ed è questo il suo principio territoriale. Perciò è un errore definire il nomade per il movimento. Toynbee ha profondamente ragione a suggerire che il nomade è piuttosto colui che non si muove. Mentre il migrante abbandona un ambiente divenuto amorfo o ingrato, il nomade è colui che non se ne va, che non vuole andarsene, che si attacca a quello spazio liscio in cui la foresta si ritrae, in cui la steppa o il deserto crescono e inventa il nomadismo come risposta a questa sfida.”

Il nomade sta fermo. A differenza del migrante, questi non abbandona un luogo di origine per raggiungerne altri, non forza confini né attraversa barriere. Seguendo il ragionamento dei due autori, il nomade è immobile pur essendo veloce, il suo spostamento è intensivo piuttosto che estensivo. Nello spazio liscio

del nomade ci sono linee e tragitti, ma il movimento sembra esserne escluso. Abbandonando per un momento la prospettiva del nomade e incrociando le linee tracciate da Deleuze e Guattari con la nostra riflessione, possiamo dunque affermare che non può darsi possibilità di movimento effettivo in uno spazio liscio. O meglio: che sono i campi, i recinti, i confini e le altre striature che increspano lo spazio reale a dare un rilievo politico ad ogni fatto di dislocazione. In assenza di punti e direzioni, barriere e canali, il movimento perde la propria costitutiva viscosità, vengono meno le soste e i rallentamenti ma anche le possibilità di smarcarsi o di accelerare, e una volta dispersi il limite e la sua effrazione, sprofonda nella nomadologia.

Le striature non sono i soli puntelli di cui il movimento ha bisogno per esercitare la propria carica politica e non farsi nomadismo. Fra il nomade e il migrante, infatti, passa un'altra, decisiva, differenza. Il movimento del migrante è sempre, inevitabilmente, posizionato. C'è sempre una partenza che lo genera e una costellazione di luoghi che lo fa procedere. Al contrario, l'esistenza nomade non è localizzabile. Nessuna origine, nessuna meta: solo un perenne fluttuare fra le linee di uno spazio nel quale i punti sbiadiscono coperti dalle intensità di un puro passare. Il movimento – come ci ricordano le prime tappe di questo capitolo – non è soltanto una questione di posizioni. E la logica che incasella il dinamismo entro una griglia di tappe e stazionamenti alla quale si ricorre per illustrare, spiegare o narrare la dislocazione non è che una strategia messa a punto per limitarne la portata e controllarne gli esiti. Tuttavia, cancellare dall'orizzonte del movimento le posizioni con tutto il loro peso significa incorrere in un altro errore, non meno carico di implicazioni teoriche e, soprattutto, pratiche. Se lo spazio è sempre il prodotto di un corpo in movimento, se ogni dislocazione comincia con una posizione e con il passo sul fuori che porta al suo superamento, se è proprio a partire da questa posizione originaria che tutta l'imprevedibile carica generatrice del movimento può dispiegarsi, allora di questa posizione non è possibile in alcun modo fare a meno. Cancellare le posizioni a vantaggio di un movimento assoluto, continuo e non localizzabile, significa rimuovere il corpo e il suo necessario posizionamento. La nomadologia, installandosi su uno spazio privo di barriere e scorrendo lungo tragitti senza posizioni, fa scomparire dalle sue linee e dai suoi piani il soggetto

incarnato. Il nomade diviene così una figura senza corpo né storia, la sola che può permettersi di viaggiare senza partire, di muoversi senza mai fermarsi.

Il gesto che sottrae alla nomadologia le posizioni è lo stesso che conduce alla soppressione delle differenze nelle retoriche della mobilità. Che l'elogio del movimento sia più facilmente rintracciabile entro uno specifico orizzonte discorsivo, maschile piuttosto che femminile, di classe media piuttosto che operaia, e di marca prevalentemente occidentale, è tutt'altro che sorprendente (Pratt, 1991, p. 154). Ma c'è dell'altro. Perché questo elogio appaia assoluto e universale è necessario che il soggetto che lo tesse scompaia dal discorso, che nasconda le specificità e la parzialità del proprio posizionamento attraverso la messa in atto di precise strategie retoriche. È in questa prospettiva che va riletto l'offuscamento delle posizioni nei discorsi di matrice nomadologica. Solo sottraendo al movimento il peso delle posizioni è possibile rimuovere il soggetto che le occupa e trasformare la contingenza storica e la singolarità incarnata dei suoi spostamenti nell'elogio assoluto di una *flânerie* senza condizioni. Annullare le posizioni per far scomparire i posizionamenti, con tutto il carico di corpi, differenze e immaginari che pesa su di essi: è in questo gesto che la logica di ogni nomadologia, passata e presente, si iscrive.

Nell'introduzione al suo *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Harvey, 1996), David Harvey inserisce una precauzione metodologica in risposta ai richiami alla fluidità delle teorie più recenti (Harvey, 1996, pp. 7–8):

“The reduction of everything to fluxes and flows, and the consequent emphasis upon the transitoriness of all forms and positions has its limits. If everything that is solid is always instantaneously melting into air, then it is very hard to accomplish anything or even set one's mind to do anything. [...] But while I accept the general argument that process, flux, and flow should be given a certain ontological priority in understanding the world, I also want to insist that this is precisely the reason why we should pay so much careful attention to what I will later call the "permanences" that surround us and which we also construct to help solidify and give meaning to our lives.”

L'eccessiva enfasi sulla transitorietà di flussi e movimenti non è senza conseguenze. Pur riconoscendo loro una certa priorità ontologica, il geografo britannico si interroga sui limiti e sulle carenze che il mondo liquido nel quale molte teorie contemporanee sono ambientate porterebbe con sé. Diviene allora quanto mai necessario bilanciare l'instabilità dei flussi e dei processi con il peso di quelle che David Harvey definisce *permanenze*, vale a dire oggetti, discorsi, strutture e istituzioni che nel tempo conservano un valore pressoché costante e intorno alle quali è prodotta la maggior parte dei nostri investimenti. Quel che rimane in forma perlopiù implicita ma che in alcuni punti del ragionamento mostra le proprie implicazioni – aprendo peraltro uno spiraglio sul proprio retroterra marxista – è che in assenza di strutture solide nessuna azione politica possa svilupparsi nel concreto. Se tutto è destinato a dissolversi istantaneamente nell'aria, verso cosa potrà allora indirizzarsi non soltanto il nostro agire ma anche e più drammaticamente il nostro pensare? David Harvey sembra così porsi in netta antitesi rispetto alle posizioni di Judith Butler che, come abbiamo visto nel precedente capitolo, individua nella costitutiva instabilità delle nostre costruzioni sociali e culturali la matrice profonda dell'agire politico e della sua carica trasformativa (cfr. *supra* pp. 120-1). Lasciando per un momento in sospenso le possibilità che flussi e processi da una parte e strutture e permanenze dall'altra dispiegano in uno scenario politico, quel che ci sembra in questa sede decisivo è il riconoscimento dell'interdipendenza dei due piani all'interno di qualunque discorso sulla mobilità. Come suggerisce Doreen Massey (Massey, 2005, p. 175):

“We are left, therefore, again, with two romances which are simply opposed to each other. Both the romance of bounded place and the romance of free flow hinder serious address to the necessary negotiations of real politics.”

Due narrazioni si oppongono l'una all'altra. Da un lato la nomadologia, con i suoi spazi lisci e i suoi tragitti fluidi; dall'altro le retoriche del nazionalismo, con il suo apparato di confini e la sua inflessibile razionalità spaziale. Immerse nel politico, entrambe sono destinate a fallire, perché ad entrambe manca la capacità di negoziazione necessaria ad affrontarne le sfide. L'una e l'altra,

infatti, confinate nel proprio orizzonte teorico, perdono la capacità di resistenza che solo nelle asimmetrie relazionali può aversi. Un movimento che non attraversa confini né apre a nuove posizioni e nuovi posizionamenti non può avere alcun valore politico. Allo stesso modo, uno spazio chiuso immerso in un mondo di immobilismo e permanenze, come potrebbe essere luogo di sovversione o cambiamento? Allora, è solo nella frizione fra i due orizzonti che può generarsi uno spazio per il politico, nella dialettica fra collocazione e dislocazione e nell'impossibilità di ogni sua sintesi che altre possibilità possono essere inventate.

Dislocazione e collocazione non possono essere disgiunte. Ogni movimento presuppone un posizionamento e ogni posizionamento è il prodotto di un movimento. Costruire una dinamica degli spazi significa anzitutto includere luoghi e dislocazioni, imparare a pensarli insieme, gli uni come condizione di possibilità delle altre. L'enfasi sul movimento, il riconoscimento del suo ruolo costitutivo e indispensabile all'interno della spazialità, non può condurre ad una rimozione dei luoghi, ad un offuscamento del valore che ogni localizzazione porta con sé. Il movimento non è contro lo spazio, come proclama Tim Ingold (Ingold, 2009), ma è la forza che concretamente lo autorizza e lo produce. Affermare che le nostre esperienze non si svolgono nei luoghi ma sempre nel percorso che li lega insieme (Ingold, 2009, p. 32), significa ancora una volta mancare il problema, e scivolare così in una nuova – e forse più rischiosa – opposizione. Al contrario, il senso del movimento è racchiuso proprio nella tensione che produce fra le posizioni. Ascrivere al movimento una condizione di mobilità permanente significa in un certo senso depotenziarlo: se tutto è (in) movimento, ogni dislocazione perde il proprio senso, e intenzioni, specificità, scelte e necessità si disperdono. Il punto non è allora sostituire il movimento al luogo ma immergersi nelle articolazioni che connettono posizionamenti e dislocazioni ed esplorare i reciproci rapporti ma, soprattutto, le tensioni e gli incroci che questi innescano nello spazio della teorizzazione e in quello, ancor più controverso, delle pratiche. Perché se è vero che il movimento non può in alcun modo fare a meno delle posizioni e che ignorarle significa incorrere nei rischi di una nomadologia, allo stesso modo è necessario riconoscere che nessun luogo è al riparo dal movimento, e che non esistono confini che possano

arginarlo. E questo avviene essenzialmente per una ragione: è nel movimento che i luoghi sono prodotti, è nel movimento che ne è racchiuso il senso.

Luoghi in disseminazione

A nord ovest del centro di Londra si trova una strada molto celebre fra i geografi, il cui nome viene spesso rievocato in occasione di conferenze e discorsi sulla globalizzazione e sul suo impatto a livello locale. La fama di Kilburn High Road risale ad una passeggiata geografica narrata nel 1991 da Doreen Massey a proposito dell'opportunità di ripensare i luoghi all'interno di un mondo globalizzato. I quotidiani irlandesi venduti nell'edicola all'uscita della stazione, il nome indiano sull'ultimo biglietto vincente della lotteria affisso in una bacheca, le parole scambiate con un uomo musulmano sugli ultimi sviluppi della guerra del Golfo, sono solo alcuni degli elementi che suggeriscono il senso di una trasformazione radicale del mondo in cui viviamo e impongono la costruzione di immaginari alternativi capaci di sostenerne il peso. Fra i negozi e le strade di Kilburn, Doreen Massey inventa un nuovo senso del luogo, che sia aperto e globale senza per questo rinunciare al bisogno di comunità e di radicamento che troppo spesso si tende ad ignorare nelle recenti teorie. Perché un nuovo senso del luogo possa farsi strada nella geografia e nelle scienze sociali – precisa la geografa britannica – è necessario abbandonare l'ossessione per i confini che ha segnato larga parte della ricerca geografica e aprire i luoghi ai processi, agli incontri e alle relazioni che attivamente li producono (Massey, 1991a, p. 28):

“Instead then, of thinking of places as areas with boundaries around, they can be imagined as articulated moments in networks of social relations and understandings, but where a larger proportion of those relations, experiences and understandings are constructed on a far larger scale than what we happen to define for that moment as the place itself, whether that be a street, or a region or even a continent. And this in turn allows a sense of place which is extroverted, which includes a consciousness of its links with the wider world, which integrates in a positive way the global and the local.”

Il senso del luogo diviene estroverso, proiettato verso il proprio fuori ed esposto ad esperienze, relazioni e conoscenze che ad ogni scala lo connettono agli altri nodi delle reti di cui fa parte. Questo luogo, naturalmente, non è un oggetto né la sua esistenza è statica. I movimenti di persone, informazioni, merci, non lo attraversano ma progressivamente ne compongono la trama, svuotando di senso i suoi confini e privando le sue articolazioni interne di ogni pretesa di omogeneità o compattezza. Come esplicherà qualche anno più tardi, il luogo non si apre semplicemente all'evento, ma si fa esso stesso evento (Massey, 2005, pp. 138–42), e “«here» is no more (and no less) than our encounter, and what is made of it. It is, irretrievably, here and now. It won't be the same «here» when it is no longer now” (Massey, 2005, p. 139)⁴⁴. Il luogo è evento di relazione, apertura, cambiamento, (Cresswell, 2004). Non c'è confine che possa mettere argine ai processi che incessantemente lo producono e lo trasformano.

Qualche anno dopo il sopralluogo a Kilburn High Road, dall'altra parte dell'Atlantico, Arjun Appadurai scorge nelle strade della città di New York, nelle pratiche e nei discorsi che la popolano, il reticolato della politica razziale americana, sempre più intensamente attraversata da contraddizioni destinate presto ad una drammatica implosione. Il multiculturalismo racchiuso dentro le chiuse retoriche del *melting pot* o la logica separatista del trattino (italo-americani, asiatico-americani, afro-americani) ha ormai raggiunto livelli di saturazione (Appadurai, 2012, pp. 220–1). Inseguire il fantasma di un'omogeneità nazionale o perseguire progetti di patriottismo sono divenute aspirazioni del tutto prive di senso in un mondo globale e diasporico. Il mosaico identitario si è polverizzato, per lasciare spazio a forme di ibridazione politica e culturale sempre più complesse. Per comprendere seriamente queste forme di complessità – suggerisce Appadurai – abbiamo bisogno di cominciare a guardare il mondo in modo diverso e di inventare nuove tecniche e nuovi

⁴⁴ Negli stessi anni, in Italia, Vincenzo Guarrasi reinventava la propria nozione di luogo, in un inconsapevole gioco di risonanze che non può passare inosservato: “Il luogo è un evento. Il luogo è qualcosa che accade quando due soggetti umani si incontrano. In ciascuno di essi permane come un'eco di tale evento, inscritto nella memoria. Un'eco parziale che si completerebbe soltanto attraverso la testimonianza dell'altro, se avessero la ventura di rincontrarsi nello stesso luogo. Ma ciò è impossibile. Perché? Ma è ovvio, perché il luogo è un evento, qualcosa che accade quando due soggetti umani si incontrano. Ogni volta, qualcosa di nuovo” (Guarrasi 2006, 16).

strumenti per comprenderne le trasformazioni (Appadurai, 2012, p. 214). Ancora una volta, è sui luoghi che ricade la sfida racchiusa nel mondo postnazionale, stravolgendo le nostre immaginazioni spaziali. Il luogo perde così la chiusura e l'omogeneità garantitegli dai confini che il discorso nazionalista gli aveva disposto intorno, e si apre ai flussi di migrazione e informazione che lo trasformano in una fra le molteplici stazioni di cambio diasporiche (Appadurai, 2012, p. 220). La produzione di nuove località spaziali diviene allora il campo in cui immaginari differenti si contrappongono e si mescolano (Appadurai, 2012, p. 254):

“I tre fattori che più direttamente influenzano la produzione delle località nel mondo attuale – e cioè lo stato nazionale, i flussi diasporici e le comunità elettroniche virtuali – si articolano tra loro in forme variabili, scompaginate e a volte contraddittorie, che dipendono dagli ambienti culturali, economici, storici ed ecologici in cui si incrociano. [...] Le forme in cui si articolano a Port Moresby sono diverse da quelle a Peshawar, e il loro intrico a Berlino è differente da quello di Los Angeles. In tutti i casi si tratta di luoghi in cui la contesa tra gli immaginari dello stato nazionale, delle comunità dislocate e della mediazione elettronica globale si può dispiegare al massimo grado.”

Tre immaginari competono fra loro per imporre ciascuno la propria organizzazione spaziale. Così, lo spazio piatto, uniforme e omogeneo della nazionalità viene attraversato e interrotto dalle reti diasporiche da una parte e dai mondi virtuali e diffusi dei media elettronici dall'altra. Questa competizione fra immaginari dà luogo ogni volta ad una configurazione spaziale differente, il prodotto sempre instabile di incroci e interferenze specifici e contestuali. La materialità dei luoghi diviene allora il piano privilegiato per la costruzione di nuove immaginazioni e nuovi assetti. Ripensare la città in un mondo divenuto diasporico e transnazionale rappresenta in questo senso la sfida cruciale a cui

la postmodernità ci chiama⁴⁵. E non è un caso che proprio nelle *freeways* di Los Angeles, la città americana postmoderna per eccellenza (Dear & Flusty, 2002; Soja, 1996), Jean-Luc Nancy trovi un'altra possibile definizione di città: "La città è anzitutto una circolazione, un trasporto, una corsa, una mobilità, un'oscillazione, una vibrazione. Da ovunque essa rimanda ovunque e fuori di sé" (Nancy, 2002, p. 43).

Movimenti scomposti e imprevedibili si insinuano fra le maglie della città e si imprime sulle sue superfici, lungo le strade e fin dentro le abitazioni. La scena urbana, infatti, non è la sola in cui nuove immaginazioni spaziali fanno oggi la loro comparsa, rimettendo in discussione teorie e pratiche discorsive che sembravano consolidate. Fra gli spazi resi instabili dalla produzione di orizzonti teorici alternativi, uno fra i più frequentati in tempi recenti è senz'altro lo spazio domestico. La casa ritratta da Bachelard ne *La poetica dello spazio* (1957), il luogo essenziale e concreto di un'intimità protetta, (Bachelard, 2006, p. 31), si frantuma all'interno di nuove geografie politiche ed emozionali. Così, mobilità e migrazioni irrompono fra le nostre immaginazioni del domestico, aprendo a nuove possibilità di articolazione. Per Avtar Brah, la diaspora genera sempre una tensione irrisolta fra il desiderio della casa di origine e l'impossibilità di farvi ritorno da un lato e l'esperienza vissuta di case molteplici dall'altro. Questa tensione si risolve in una localizzazione frantumata e plurale, aperta e dinamica (Brah, 1996, pp. 187–91). Analoga è la proposta di Sara Ahmed, secondo la quale le migrazioni trasformano la *Home* in un vuoto feticcio, producendo *homes* differenti che non si contrappongono al movimento ma al contrario sono autorizzate da esso (Ahmed, 1999, pp. 338–41). Le intersezioni fra diaspora e senso del domestico offrono un campo decisivo per ripensare le relazioni fra mobilità e luoghi⁴⁶. Gli esempi appena citati restituiscono un'immagine del movimento assai lontana dagli impulsi

⁴⁵ La mobilità urbana è oggi ampiamente tematizzata all'interno dei *Mobilities Studies*. Un interessante punto di vista sulla città mobile si trova in Jensen *Flows of Meaning, Cultures of Movement* (Jensen, 2009).

⁴⁶ Per un'ampia rassegna di testi e discorsi intorno alla questione del domestico si rimanda al volume di Alison Blunt e Robyn Dowling *Home* (Blunt & Dowling, 2006) e nello specifico al capitolo sulle *transnational homes* (Blunt & Dowling, 2006, pp. 196–252). La relazione fra il domestico e la mobilità è al centro del testo di David Morley *Home Territories* (Morley, 2002).

*anacoristici*⁴⁷ che certe retoriche le ascriverebbero. Il movimento non è contro il luogo, i loro rapporti non sono necessariamente conflittuali né mutuamente esclusivi. La dislocazione, allora, non segnalerebbe affatto l'assenza o l'impossibilità di una collocazione ma, come è inscritto nell'etimologia del suo prefisso, uno sdoppiamento, una moltiplicazione dei suoi centri sempre aperta a nuovi sviluppi.

Migrazioni e diaspore non sono le uniche forze capaci di destabilizzare le retoriche della casa e di svuotarle dei loro richiami identitari ed essenzialisti. A sfidare stavolta l'eteronormatività del domestico è Anne-Marie Fortier, che in un suggestivo articolo dal titolo *Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment* (Fortier, 2003) propone una lettura queer della questione della casa, ribaltando drasticamente anche i più solidi fra i suoi presupposti. Nei discorsi gay e lesbici sulla casa di origine, spiega Anne-Marie Fortier, il cosiddetto *homing desire* spesso richiamato nelle teorie della migrazione non trova spazio. Il modello di familiarità, appartenenza, cura tradizionalmente associato al domestico subisce un deciso ridimensionamento, rendendo altamente problematica ogni sua possibile definizione. È possibile – si chiede allora l'autrice – pensare la casa, e nello specifico la casa di famiglia, in modi che si aprano al queer e alle sue sovversioni identitarie (Fortier, 2003, p. 116)? Inizia così la ricerca di un nuovo senso del domestico e dell'essere a casa (*to be at home*), nel corso della quale la molteplicità e le differenze non sono più soltanto l'effetto di uno spostamento da una casa all'altra, di una dislocazione esterna, ma si immergono nelle articolazioni interne dello spazio domestico, trasformandolo in “a contingent space of attachment that is not definitional or singular. Not only can home be a space of multiple forms of inhabitation – queer and others – but belonging can also be lived through attachments to multiple «homes»” (Fortier, 2003, pp. 131–2). Non esiste una norma nel domestico, ma un intreccio irrisolto di differenze, legami, affiliazioni. La casa non rappresenta in alcun modo un'essenza compatta e omogenea ma il prodotto contingente di circostanze storiche e formazioni discorsive – di classe, genere, razza, nazione –

⁴⁷ *Anachhorism* è il neologismo coniato da Tim Cresswell in riferimento alla frequente contrapposizione instaurata fra il movimento e il luogo (Cresswell, 2006, p. 55): “Mobility is experienced as *anachorism* – the spatial equivalent to anachronism. While anachronism is a logical category (a thing out of time), *anachorism* is a social and cultural category – a thing out of place or without place entirely.”

che gli individui negoziano nei processi di creazione del proprio senso del domestico. Lo spazio domestico si riempie così di immaginazioni e desideri differenti, talvolta contrastanti, e si apre alle infinite possibilità che movimenti affettivi possono produrre fra le sue mura, ridisegnando sulle tracce di questi movimenti una geografia del domestico aperta e plurale.

Che si tratti di migrazioni intercontinentali o di dislocazioni urbane, non c'è movimento da cui i luoghi possano essere messi al riparo. I confini, reali o immaginati, che con la massima cura vengono costruiti intorno a case e identità, campi ed etnie, nazioni e popoli, non possono nulla contro le spinte che giorno dopo giorno corpi differenti e singolari vi imprime da ogni parte. Che collocazioni e dislocazioni siano le uniche condizione d'esistenza delle altre è stato ampiamente discusso e dimostrato in numerosi lavori sull'argomento (Ahmed et al., 2003; Bissell & Fuller, 2011a; Cresswell, 2006; Hannam et al., 2006b). L'elogio di una mobilità assoluta, completamente sganciata da posizioni e contesti, cela come abbiamo visto nella prima parte di questo paragrafo intenti e posizionamenti che rendono assai problematici i presupposti di ogni nomadologia. Sul versante opposto, l'essenzialismo geografico che governa le retoriche del luogo chiuso e omogeneo, capace di custodire e preservare identità e appartenenze contro il pericolo di movimenti perturbatori, è l'espressione più o meno diretta di pratiche e discorsi di ispirazione nazionalista. Qualunque immaginazione geografica deve allora riuscire a pensare insieme lo slancio delle dislocazioni e il peso delle posizioni, il desiderio di cambiamento e il bisogno di radicamento, l'instabilità e gli appigli necessari a sostenerla. Perché è solo nell'attrito che si produce fra questi due orizzonti che può aprirsi uno spazio di azione politica. La figura della dipendenza reciproca che tiene insieme collocazioni e dislocazioni non basta tuttavia a mostrare il senso più profondo di questa relazione. Quel che qui si vuole teorizzare è che non soltanto i luoghi non possono essere immuni al movimento ma che, più radicalmente, in assenza di un movimento – di un corpo che si apre e si disloca esponendosi ad infinite possibilità di relazione – nessun luogo potrebbe esistere. E questo, principalmente, per una ragione: “perché il luogo è un evento, qualcosa che accade quando due soggetti umani si incontrano. Ogni volta, qualcosa di nuovo” (Guarrasi, 2006, p. 16).

Tempi percorsi, spazi trascorsi

Fuori dal tempo

Nel marzo del 1982 la rivista *Skyline* pubblica un'intervista rilasciata qualche tempo prima da Michel Foucault all'antropologo americano Paul Rabinow. L'intervista, che verrà intitolata *Space, Knowledge and Power*, comincia con un esplicito richiamo al colloquio geografico con la redazione di *Hérodote* di cui ci siamo occupati nel precedente capitolo (cfr. *supra* pp. 110-4), rendendo esplicita fin dalle prime battute la forte continuità fra i due momenti. Dopo aver tracciato una breve genealogia architettonica, Michel Foucault racconta un aneddoto accaduto una quindicina di anni prima, in occasione di un incontro con alcuni architetti intorno al tema delle eterotopie (Foucault, 2001b, p. 68):

“Detto fra parentesi, mi ricordo di essere stato invitato da un gruppo di architetti, nel 1966, per compiere uno studio dello spazio; si trattava di quel che all'epoca io chiamai le «eterotopie», quegli spazi singolari che si trovano in certi spazi sociali le cui funzioni sono diverse da quelle di altri, decisamente opposte. Gli architetti lavoravano su questo progetto e, alla fine dello studio, qualcuno prese la parola – uno psicologo sartriano – e mi bombardò con il fatto che lo spazio era reazionario e capitalista, mentre la storia e il divenire erano rivoluzionari.”

Da una parte lo spazio, reazionario e capitalista, dall'altra la storia e il divenire, rivoluzionari. L'accusa contro lo spazio mossa dallo psicologo sartriano, nonostante la superficiale assurdità segnalata dallo stesso Foucault, è tutt'altro che banale. Al suo interno, infatti, sono racchiusi almeno due pregiudizi ideologici fortemente radicati nella storia del pensiero e strettamente interrelati. Il primo riguarda la scissione, spesso presentata in termini di reciproca esclusione o di opposizione antitetica, fra il tempo e lo spazio o, come direbbe Edward Soja, fra lo storicismo e la riflessione geografica (Soja, 1989, pp.

10–2). Il secondo, più sottile e persistente, contrappone al carattere intrinsecamente dinamico del tempo una sostanziale staticità dello spazio, che viene così considerato alla stregua di un contenitore, un oggetto stabile e sostanzialmente immune al cambiamento e al divenire.

La dicotomia spazio-tempo, la tematizzazione cioè di una rigida separazione fra le due categorie, ha dietro di sé una storia che affonda le proprie radici fino alle origini stesse della filosofia, una storia che sarebbe difficile integrare all'interno del nostro percorso. La lettura che intendo proporre in queste pagine non soltanto ha dei precisi limiti sull'asse del tempo ma fa propria una certa parzialità che riflette quella delle analisi che sono state in tempi più o meno recenti proposte in ambito geografico. Camminando sul filo di questa dicotomia, i geografi hanno infatti raccontato una storia del conflitto fra tempo e spazio nelle cui scelte, inclusioni e rimozioni, è annidato il senso di una specifica operazione culturale. È attraverso i principali momenti di questa storia che vogliamo far avanzare la nostra riflessione.

L'inizio di questa storia – e non c'è da sorprendersi – viene suggerito dallo stesso Foucault, in occasione dell'intervista con la redazione di *Hérodote*. Nonostante l'ambiguità del suo pensiero spaziale, che come segnala David Harvey (Harvey, 2007) rimane spesso confinato nel panottico kantiano da cui trae origine, Foucault è il primo a denunciare nella sua conferenza sulle eterotopie l'ossessione per la storia propria del XIX secolo ma, soprattutto, a segnare l'inizio di una nuova epoca dello spazio, “lo spazio nel quale viviamo, dal quale siamo chiamati fuori da noi stessi, nel quale si svolge concretamente l'erosione della nostra vita, del nostro tempo e della nostra storia” (Foucault, 2001b, pp. 19–21). La rivincita spaziale comincia da Foucault, almeno per i geografi, e da Foucault viene anche l'indicazione del nome da cui la storia che avrebbe preceduto questa rivincita sarebbe cominciata (Foucault, 1977, p. 154):

“Ci sarebbe da fare una critica di questa squalificazione dello spazio che domina da più generazioni. È cominciata con Bergson o prima? Lo spazio è quel che era morto, fisso, non dialettico, immobile. Per contro, il tempo era ricco, fecondo, vivo, dialettico.”

Durante l'intervista con *Hérodote*, Foucault suggerisce un possibile punto di inizio nella storia di questa separazione, richiamando nella forma di un'inevitabile interrogazione il nome di Henri Bergson. Pur lasciando aperta la questione e sospeso il "prima" che lo stesso Foucault pone e non riempie, è proprio con Bergson che per Edward Soja, Doreen Massey e molti altri il processo di subordinazione dello spazio al tempo ha inizio (Massey, 1999, 2005, 2009; Soja, 1989, 1996).

Dello spazio bergsoniano e dei forti pregiudizi che segnano ogni sua implicita o esplicita teorizzazione abbiamo già avuto modo di discutere (cfr. *supra* pp. 178-83). Per Bergson lo spazio è contro il tempo. La mancata comprensione della durata, del movimento e di tutto quello che per il filosofo francese appartiene ad una dimensione esclusivamente temporale dipenderebbe da un impulso alla spazializzazione fortemente radicato nella storia del pensiero (Bergson, 2000). È Doreen Massey, come abbiamo visto, la prima ad esplicitare la confusione che attraversa ogni riferimento spaziale presente nell'opera di Bergson, e a svelare che sotto lo spazio bergsoniano si cela in realtà la sua rappresentazione. Lo spazio diviene così una vuota distesa omogenea, immune al tempo e al cambiamento. Ad un'analisi più attenta si scopre però che lo schema che governa il funzionamento dello spazio-rappresentazione non opera soltanto entro i limiti della filosofia bergsoniana e nemmeno degli altri sistemi di pensiero costruiti intorno ad una sua squalificazione a vantaggio del tempo. La portata dello spazio-rappresentazione, infatti, si estende anche all'altro fronte della dicotomia, fra chi cerca di riaffermare la spazialità e prendere le distanze da un approccio storicistico o, peggio, evolucionistico. È il caso, per esempio, dello strutturalismo, che privilegia una lettura sincronica dei fenomeni, più attenta in alcune sue espressioni alle strutture che ai processi. Non è un caso che su questo punto le storie narrate da Edward Soja e Doreen Massey si dividano, il primo vedendo nello strutturalismo "one of the twentieth century most important avenues for the reassertion of space in critical social theory" (Soja, 1989, p. 18), la seconda trovando in esso l'ennesima espressione di uno spazio statico, chiuso e senza tempo (Massey, 2005, pp. 36–9). Il problema, per la geografa britannica, non è allora ribaltare la dicotomia e riaffermare un presunto predominio dello spazio sul tempo ma al contrario metterla in discussione, bloccarne il funzionamento

qualunque sia la direzione in cui è orientata. Così, la storia proposta da Doreen Massey incrocia al suo interno voci anche molto distanti in materia di spazialità, dissonanti in alcuni casi, tutte però accomunate dal tenere in vario modo sempre salda questa linea che separa lo spazio e il tempo e permette all'uno di funzionare senza l'altro.

Fra gli autori passati in rassegna da Doreen Massey figura anche Michel de Certeau, il pensatore gesuita che ha saputo conquistare l'attenzione dei geografi con la sua riflessione sulle due Manhattan, quella vista dall'alto del 110° piano del World Trade Center e quella praticata dal basso, raso terra per la precisione, attraverso “enunciazioni pedonali” e “retoriche podistiche” (de Certeau, 2010, pp. 141–58). La lettura di Doreen Massey sorvola i *clichés* geografici, poggiandosi invece su due temi centrali della riflessione di de Certeau, all'interno dei quali una precisa idea dei rapporti fra lo spazio e il tempo viene a delinarsi (Massey, 2005, pp. 25–9). Nel tentativo di trovare una figura capace di render conto delle pratiche e dei loro processi, de Certeau riflette sulle possibilità offerte dal concetto di traiettoria, che dovrebbe evocare un movimento temporale nello spazio e l'idea di una successione diacronica. La traiettoria, tuttavia, rivela immediatamente i propri limiti (de Certeau, 2010, p. 71):

“In realtà questa «rappresentazione» è insufficiente, proprio perché la traiettoria si disegna e il tempo o il movimento si trova così ridotto a una linea abbracciabile dall'occhio e leggibile in un istante: si proietta su un piano il percorso di un pedone in una città. Ma per quanto utile sia questa «perimetria», essa trasforma la struttura *temporale* dei luoghi in una sequenza *spaziale* di punti. Si sostituisce così un grafico a un'operazione⁴⁸.”

La traiettoria segnala sì un movimento ma ne disperde il carattere processuale. Nella finitezza dei suoi segmenti, il progressivo svolgersi dell'azione e lo scorrere del tempo che vi è implicato vengono annullati e trasformati in una successione spaziale di punti. La temporalità, il cambiamento e il divenire si

⁴⁸ Corsivo dell'autore.

fanno spazio, rappresentazione, linea su un piano. Dell'atto non rimane che una traccia. Ma se la traiettoria confina il tempo sul piano e ne fa spazio, allo stesso modo allora la riflessione di de Certeau confina lo spazio nella sua rappresentazione e ne fa un oggetto predeterminato, abbracciabile con uno sguardo e leggibile in un istante.

Lo schema dello spazio-rappresentazione e la scissione fra spazio e tempo da cui discende, già all'opera in Bergson, si ritrovano senza sostanziali variazioni anche fra le pieghe della riflessione di de Certeau, talvolta in corrispondenza di alcuni dei suoi snodi cruciali. È il caso della celebre distinzione fra tattiche e strategie che si legge in alcune decisive pagine di una delle sue opere più celebri, *L'invenzione del quotidiano* (1990). Anche in questo caso, l'architettura duale all'interno della quale le due categorie sono sapientemente costruite poggia sulla spessa linea di scissione interposta fra la dimensione spaziale e quella temporale. La strategia ha sempre un luogo proprio, a partire dal quale osserva il campo nemico e pianifica azioni e spostamenti. È una forma di controllo e una pratica di potere. La tattica, al contrario, non ha alcun luogo proprio, e in conseguenza di ciò è costretta a giocare su un terreno che le è radicalmente estraneo, all'interno del quale non può fare previsioni né progetti. Per questa ragione, le sue mosse sono sempre il prodotto incerto di un'improvvisazione, sfruttano il tempo e la velocità per sfuggire al controllo nemico, di momento in momento, senza lasciare alcuna traccia dietro di sé. Le tattiche incarnano l'arte del più debole, sono astuzie, resistenze. L'opposizione, ancora una volta, è resa esplicita nei passaggi finali (de Certeau, 2010, p. 75):

“Le strategie sono dunque azioni che, grazie al postulato di un luogo del potere (il possesso di uno spazio proprio), elaborano luoghi teorici (sistemi e discorsi totalizzanti), capaci di articolare un insieme di luoghi fisici in cui le forze vengono ripartite. [...] Privilegiano dunque rapporti spaziali. [...] Le tattiche sono procedure che valgono grazie alla pertinenza che conferiscono al tempo – alle circostanze che l'istante preciso di un intervento trasforma in situazione favorevole, alla rapidità dei movimenti che modificano l'organizzazione dello

spazio, ai rapporti fra i momenti successivi di una «mossa», alle intersezioni possibili di durate e ritmi eterogenei eccetera.”

Da una parte lo spazio strategico, un campo predeterminato nel quale mettere in atto controlli, dispositivi panottici, piani militari; dall'altra movimenti tattici, mosse che sfruttano il tempo e l'occasione, incursioni, sorprese. Se la strategia scommette sullo spazio, la tattica punta sul tempo. La catena dicotomica continua a funzionare.

Tattiche e strategie aprono un campo all'interno del quale la separazione di spazio e tempo mostra la propria palese assurdità. Non soltanto perché le tattiche pur insistendo sul movimento ne escludono la dimensione di produzione spaziale in esso necessariamente implicata. Ma più ancora perché nel campo definitivo delle tattiche, nell'architettura di tratti ed immagini messa a punto da de Certeau, si ritrova il senso profondo dello spazio che si sta cercando di modellare in queste pagine. Se lo spazio si produce di mossa in mossa, attraverso dislocazioni successive in un campo estraneo, sconosciuto e di cui è impossibile prevedere gli eventi, se movimenti estemporanei ne intessono progressivamente la trama e se nel farsi delle sue maglie e dei suoi intrecci l'altro sfugge ad ogni presa o controllo eccedendo sempre le aspettative e spiazzando qualunque posizionamento, allora sabotando il ragionamento di de Certeau e le dicotomie che lo sostengono due affermazioni si impongono: la prima, correttiva, è che le tattiche sono spaziali (oltre che temporali, naturalmente); la seconda, produttiva, è che lo spazio è tattico, luogo di astuzie, movimenti, resistenze.

Gli esempi cui si è fatto finora riferimento dimostrano che la dicotomia spazio-tempo, per funzionare correttamente, ha bisogno di articolarsi su uno spazio dotato di alcuni tratti e caratteristiche specifici, spesso costruiti per opposizione o negazione rispetto all'altro termine della coppia. Lo spazio diviene così una distesa uniforme e continua, il più delle volte modellata a partire dalla sua rappresentazione geometrica, euclidea nello specifico. È un contenitore, dentro al quale oggetti e corpi si posizionano e si dislocano senza mai intaccarne la forma o le articolazioni. Esso è infatti sostanzialmente indifferente a quel che avviene al suo interno, immune al tempo e alle sue trasformazioni. Questo spazio senza tempo preesiste ai corpi che lo abitano:

movimenti e temporalità, eventi e relazioni, intervengono su di esso, non lo generano né lo scalfiscono. E non potrebbe essere altrimenti. È sufficiente infatti anteporre un corpo allo spazio, subordinare l'esistenza del secondo alle dislocazioni singolari del primo, per mandare in frantumi la struttura spaziale e il complesso di impalcature duali su cui si regge. Se è il corpo a produrre lo spazio e se è nel movimento che questo avviene, allora le categorie di spazio e di tempo non possono che collassare l'una sull'altra, sovrapporsi e confondersi, costruendo sui resti di una delle dicotomie più persistenti della storia del pensiero nuove immaginazioni e nuove pratiche.

Reintegrare il tempo per cambiare lo spazio

Ricostruendo un complesso iter filosofico che a partire dal IV libro della *Fisica* di Aristotele si snoda attraverso l'opera di Hegel e Heidegger, Jacques Derrida, dopo aver illustrato la teoria hegeliana dello spazio come negazione, annuncia il passaggio alla questione del tempo e apre così la propria trattazione (Derrida, 1997, p. 74):

“Dobbiamo venire alla questione del tempo.

Deve ancora essere posta? Ci si deve ancora domandare come appare il tempo a partire da questa genesi dello spazio? In un certo modo, è sempre troppo tardi per porre la questione del tempo. Esso è già apparso.”

Che venga esplicitamente evocato o meno, non appena si chiama in causa lo spazio il tempo ha già fatto la propria comparsa. Non c'è modo di metterli in sequenza, di isolarne le trattazioni. Ogni tentativo di tematizzarli separatamente è un artificio o un'ingenuità. Spazio e tempo – prosegue Derrida – non sono due concetti o due temi né due possibilità che bisognerebbe mettere in relazione. Nessuno dei due termini, infatti, rimanda ad un'essenza autonoma, “ciascuno non *essendo* che ciò che non è, e non consistendo innanzitutto che nel *con-fronto* stesso” (Derrida, 1997, pp. 89–90). È nella particella *ama* che in greco significa “tutti e due insieme, contemporaneamente” che è efficacemente inscritto il senso di questa complicità (Derrida, 1997, p. 90):

“Questa locuzione non è in principio né spaziale né temporale. La durata del *simul* alla quale essa rinvia non raccoglie ancora e in se stessa né dei punti né degli ora, né dei luoghi né delle fasi. Essa dice la complicità, l’origine comune del tempo e dello spazio, il comparire come condizione di ogni apparire dell’essere. Essa dice, in un certo modo, la diade come minimo.”

Non può esistere priorità del tempo sullo spazio né viceversa, perché ogni loro apparire è sempre un comparire, insieme e contemporaneamente. La diade è l’unità minima: qualunque tentativo di scorporazione o, peggio, di contrapposizione è destinato ad implodere.

L’astrazione filosofica si fa corporea nel momento in cui immergiamo concetti e definizioni nella materialità del movimento. È nel movimento, infatti, che l’implicazione spaziale e temporale si manifesta nella sua forma più sensibile. Non può darsi – né pensarsi – spostamento senza la produzione di un percorso e di una durata. Nel passo che porta il corpo sul proprio fuori si aprono sempre un nuovo spazio e un nuovo tempo, insieme e contemporaneamente. Fuori dal tempo e dallo spazio nessun movimento sarebbe infatti possibile. Se ogni posizionamento pone un qui e un ora, è il movimento ad interrompere la finitezza in sé compiuta del punto e del momento e a trasformarla in una serie aperta e plurale di posizionamenti irrisolti, a farne spazi e durate. Seguendo la proposta di Tim Cresswell, il movimento implica sempre una temporalizzazione dello spazio e una spazializzazione del tempo (Cresswell, 2006, p. 4), è – potremmo dire – uno spazio trascorso e un tempo percorso. Mette in gioco una distanza e una durata, e le fa coincidere. Nel movimento tempo e spazio si compenetrano, svelando così l’artificio annidato dietro ogni loro contrapposizione. Basta un passo a far vacillare la dicotomia.

La reintegrazione del tempo fra le maglie dello spazio è divenuta un presupposto irrinunciabile all’interno di una certa tradizione geografica. Come la dicotomia spazio-temporale ha bisogno di poggiare su uno spazio dalle caratteristiche specifiche, allo stesso modo per costruire una spazialità alternativa è anzitutto necessario mettere in questione certe illusioni dualiste. Non è un caso, infatti, che Henri Lefebvre abbia per primo avvertito l’urgenza

di intrecciare il proprio spazio alle linee del tempo e di ricomporne conflitti, opposizioni ed esclusioni. Tempo e spazio – osserva Lefebvre – sono inscindibili. Impossibile pensare l’uno senza l’altro (Lefebvre, 1976a, pp. 110–1):

“Se si guarda lo spazio che ci circonda, cosa si vede? Il tempo? Lo si vive, ci si è dentro. Non si vedono che movimenti. Nella natura il tempo si coglie nello spazio, nel cuore, nel seno dello spazio: l’ora del giorno, la stagione, l’altezza del sole sull’orizzonte, la posizione della luna e delle stelle nel cielo, il freddo e il caldo, l’età degli esseri viventi. Prima che la natura venga localizzata nel sottosviluppo, ogni luogo contiene la propria età e la traccia del tempo che l’ha generato, come il tronco di un albero. Il tempo si iscrive nello spazio.”

Il tempo si iscrive nello spazio, nell’osservazione dello spazio lo si coglie. Basta guardarsi intorno per scorgere ovunque tracce del tempo: la distanza del sole dalla linea di orizzonte, il posizionamento degli astri nel cielo, il passare delle stagioni e lo scorrere degli anni. Lo spazio è immerso nel tempo, presente e passato. Ed è nel tempo che lo spazio si produce, nell’orizzonte di possibilità future che esso autorizza che gli spazi possono divenire oggetto – e motore – di cambiamento.

Una suggestiva proposta di ricomposizione del dualismo spazio-temporale sul fronte dei *Cultural Studies* arriva da Lawrence Grossberg, attraverso una serie di saggi pubblicati negli anni Novanta (Grossberg, 1992, 1993, 1996a, 1996b). Ripensare la relazione fra lo spazio e il tempo è per Grossberg il primo passo per riarticolare su nuove basi le categorie fondative degli studi culturali – cultura e potere, *agency* e soggettività, significato e rappresentazione, identità e potere (Grossberg, 1996a, p. 171). Tanto l’impulso storicista che ha attraversato la modernità quanto l’entusiastica celebrazione dello spazio tipica del postmoderno mantengono, o forse rafforzano, la linea di separazione fra spazio e tempo. Uscire da entrambi gli schemi è allora l’unica possibilità che ha la teoria critica per comprendere i complessi fasci di relazione che tengono insieme cultura e politica nel mondo contemporaneo globale (Grossberg, 1996a, p. 172). La via di fuga indicata da Grossberg è la costruzione di un *framework* teorico alternativo, che affondi su nuove basi filosofiche e inverta le tendenze

ancora esclusivamente storicistiche proprie degli studi post-gramsciani e di altre correnti interne agli studi culturali. Questo ambizioso progetto, al quale Grossberg assegna il nome di *materialismo spaziale*, trova nella nozione di divenire un potente piano di intersezione fra spazialità e tempo, capace di generare nuovi modi di comprendere i piani di realtà e, soprattutto, nuove possibilità di trasformazione in senso politico. Naturalmente, è dalla filosofia di Deleuze e Guattari che Grossberg preleva gli strumenti teorici necessari alla realizzazione del proprio progetto (Grossberg, 1996a, p. 180):

“Reality – as assemblages or apparatuses of multiplicities – is constituted out of the relations between lines of force (scalar measures of effects). It is a question not of history of orientations, directions, entries and exits. It is a matter of a geography of becomings, a pragmatics of the multiple. Becoming is the spatialisation of transformation; it refuses, not only to privilege time, but to separate space and time. It is a matter of the timing of space and the spacing of time.”

Il tempo non è esterno allo spazio e non si limita neppure ad incrociarlo, come fosse un asse o una coordinata. Tempo e spazio collassano l'uno sull'altro, producendo un assemblaggio complesso e instabile di molteplicità, sullo sfondo del quale si profila una geografia del divenire, composta di tempi che si moltiplicano nello spazio e spazi che si distendono nel tempo. Grossberg immerge così lo spazio nel flusso del divenire, esponendolo a continue trasformazioni ed imprimendogli una carica inesauribile di dinamismo. “We must move from talking about space to spatialising the real as the production of the singularity of the other” (Grossberg, 1996a, p. 179). Il cambio di prospettiva è decisivo: parlare di spazio, adottare modelli, linguaggi o metafore spaziali, non è sufficiente. La vera sfida è piuttosto di spazializzare il reale, di aprire cioè al di là di strutture immobili e linee di progresso senza scampo un campo di possibilità molteplici dentro al quale la produzione incontrollata di singolarità e differenze non ricada in binarismi concettuali o schemi identitari. È in questo campo, ad esempio, che la nozione di *agency* può essere efficacemente ripensata in chiave processuale e contestuale, come prodotto di

articolazioni temporanee e ancorate a specifiche territorialità (Grossberg, 1993, p. 15); o ancora che il cambiamento può essere definitivamente spogliato di ogni determinazione evoluzionistica, dialettica o teologica, sottratto alla storia e immerso nel divenire (Crofts Wiley, 2005, pp. 73–8). È solo all'interno di questo campo, infine, che gli Studi Culturali potranno trovare nella teoria un terreno concreto di azione politica (Grossberg, 1987, p. 97):

“If theory is a struggle over how we represent and engage the world, it is also a political practice attempting to make its own articulation dominant (i.e. taken up as the representation of the truth) and thus to affect the very ways in which we live that reality. Such conjunctural theories are not caught up in the constant (modernist) dilemma between truth and falsity, or success and failure, but rather, operate in the ongoing articulation of political and cultural struggles.”

Se la teoria è anche e sempre pratica politica, allora ricomporre il dualismo spazio-tempo e costruire un'immaginazione spaziale immersa nella temporalità e nel divenire è qualcosa in più di un puro accorgimento teorico. Le operazioni concettuali che portano a separare lo spazio dal tempo sono tutt'altro che innocenti. Privare lo spazio del tempo, sottrarlo al flusso del divenire, significa negare – o meglio celare – la possibilità del cambiamento. Uno spazio immobile e senza tempo è anche uno spazio al riparo da eventi e trasformazioni. E se lo spazio è innocente e immutabile ogni contestazione, lotta o rivendicazione spaziale non può che perdere valore. Ma se al contrario si ammette che lo spazio è sempre un prodotto storicamente determinato e si riconosce dentro ogni campo e lungo ogni confine la traccia definitiva solo in apparenza di processi aperti e plurali, allora ciascuna di quelle tracce diviene improvvisamente instabile, e nuove e impreviste occasioni di trasformazione si aprono. A dimostrazione del fatto che gli spazi sono sempre soggetti alla temporalità e che in quanto tali possono sempre essere negoziati, contestati e, alle volte, sovvertiti.

C'è un'altra ragione per cui la dicotomia spazio-tempo ma soprattutto la sua contestazione hanno un significato politico, ed è quella descritta in toni assai suggestivi da Luce Irigaray nelle primissime pagine del suo *Condividere il*

mondo (Irigaray, 2009, pp. 7–8). Il mondo proiettato da un solo soggetto come orizzonte di una totalità – argomenta Irigaray – converte il tempo in spazio. Nessuna dinamica, nessun passaggio: soltanto un cerchio solitario in grado di avvolgere tutto ciò che esiste in una presa unitaria. È solo nel momento in cui l'orizzonte soggettivo si apre ad altri orizzonti, riconoscendone e rispettandone l'irriducibile differenza, che le relazioni dialettiche fra spazio e tempo si sbloccano e il cerchio si riapre (Irigaray 2009, 7):

“A condizione che l'altro soggetto resti vivente e libero rispetto a un mondo differente, in particolare al mio mondo, tempo e spazio sono mantenuti in un processo dialettico fra noi in modo sempre indefinito e aperto.”

Nei processi di relazione il reale umano si scompone in una molteplicità di orizzonti incompleti, proiettando lo spazio e il tempo all'interno di una dinamica in-finita e in divenire. Ad ogni gesto di apertura ad altri orizzonti, infatti, corrisponde sempre il passaggio ad un altro spazio-tempo. Il soggetto scorge nell'altro la possibilità di un qui e un ora irriducibili al proprio e radicalmente differenti. È sul riconoscimento dell'insopprimibile dialettica spazio-temporale che poggia ogni autentica possibilità di relazione (Irigaray, 2009, p. 113).

L'altro ha sempre uno spazio e un tempo propri, entrambi indissolubilmente. Non è un caso che molte delle strategie di addomesticamento dell'alterità passino attraverso l'offuscamento di una delle due dimensioni. Accade spesso che l'altro venga privato del proprio spazio e che la sua differenza venga confinata sull'asse del tempo, che il suo posto non sia *altrove* ma, più semplicemente, *prima*, e che una certa idea di progresso o, peggio, di sviluppo, intervenga a far funzionare l'intera operazione e a renderla immediatamente intellegibile. L'ipotesi di un mondo all'interno del quale le differenze possano coesistere ed entrare in relazione viene così accantonata a vantaggio di una più rassicurante visione in cui la differenza sia ridotta ad uno stadio di cui possiamo facilmente illuderci di conoscere gli sviluppi. L'altro non è di fronte a me, la sua differenza non coesiste con la mia. L'uno e l'altra non sono che attori di un passato già vissuto.

Di segno opposto ma esiti analoghi è il gesto che sottrae ogni temporalità allo spazio dell'altro. L'altro occupa uno spazio, il più delle volte situato ai margini o racchiuso entro precise linee di confine. Questo spazio marginale e recintato non ha storia né memoria – è lì da sempre – ma soprattutto non ha possibilità di cambiamento – resterà lì per sempre. Quel che viene repressa, ma forse sarebbe meglio dire quel che più si sente il bisogno di tenere sotto controllo, è l'esistenza di altre temporalità, altre storie e traiettorie. La differenza viene allontanata nelle periferie o confinata nei campi: distanze e recinti riducono – o si illudono di ridurre – le possibilità di contatto. Fuori dal tempo nulla di imprevisto può accadere.

L'altro, naturalmente, non si limita ad abitare uno spazio e un tempo, ma a partire e attraverso essi si disloca e si riposiziona, incessantemente. Nei suoi movimenti corporei e singolari non soltanto ogni dualismo spazio-temporale è definitivamente scardinato ma anche l'esistenza di uno spazio-tempo unitario perde qualunque consistenza, frantumandosi in una serie infinita di spaziatore impossibili da ricomporre. Movimenti altri attraversano strutture, categorie, dicotomie ed essenzialismi, disseminandoli. Ed è proprio nello spazio che si apre fra un frammento e l'altro, negli interstizi e nei vacillamenti, che è possibile intravedere nuovi mondi e, a partire da quelli, costruire nuove teorie.

Statiche di potere e dinamiche di resistenza

Il movimento (non) è rivoluzionario

“E ogni volta che si compie un'operazione contro lo Stato, indisciplinazione, sommossa, guerriglia o rivoluzione come atto, si direbbe che risorga una macchina da guerra, che appaia un nuovo potenziale nomadico, con ricostituzione di uno spazio liscio o di una maniera d'essere nello spazio come se fosse liscio” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 565).

Fra le concatenazioni dicotomiche lungo le quali si fa tradizionalmente scorrere il pensiero del movimento, una in particolare attraversa campi distanti ed eterogenei, segnando in varia misura riflessioni filosofiche, teorie della

migrazione, studi postcoloniali, analisi politologiche. Volendola riassumere in una battuta, potremmo così formularla: il movimento è contro lo Stato, il movimento è rivoluzionario.

La nomadologia di Deleuze e Guattari rappresenta probabilmente il terreno sul quale questa coppia di concetti attecchisce e prolifera con maggiore forza teorica (Deleuze & Guattari, 1987, pp. 556–67). Il controllo del movimento – argomentano i due autori – è uno fra i principali compiti dello Stato. Flussi di ogni specie non soltanto circondano i centri del potere – la nazione, la città, il palazzo – ma scorrono al loro interno, ne attraversano le articolazioni e compromettono gli equilibri. Nell'impossibilità di bloccarne la circolazione, lo Stato predispone allora misure e apparati allo scopo di regolare velocità, controllare andamenti, definire direzioni e percorsi. Migrazioni, nomadismi e tutto ciò che con la propria forza contestatrice è in grado di produrre spazi lisci, vengono catturati e riassorbiti all'interno delle maglie dello Stato, che ne limita così potenza e velocità. La stessa viabilità, che con la sua complessa organizzazione di prescrizioni e di divieti organizza i flussi incanalandoli all'interno di una fitta rete stradale, non è altro che un dispositivo di decomposizione, ricomposizione e trasformazione del movimento (Deleuze & Guattari, 1987, p. 565). Se il movimento compromette il potere alterandone gli equilibri, lo Stato reagisce opponendogli confini, reti, fortezze. Non cancella il movimento, ma lo fa scorrere entro le sue maglie e lo trasforma nei suoi apparati⁴⁹.

Il porto di Rochefort le cui trasformazioni sono rievocate da Michel Foucault in *Sorvegliare e punire* sembra inscenare una meccanica del tutto analoga (Foucault, 1993, pp. 156–7):

“Un porto, un porto militare, coi suoi circuiti di merci, di uomini arruolati di buon grado o di forza, di marinai che s'imbarcano e sbarcano, di malattie e di epidemie è un luogo di diserzione, di

⁴⁹ Una versione ancora più radicale dei rapporti fra potere e movimento si trova in François Hartog e nella sua riflessione sulla rappresentazione degli Sciti, popolazione nomade per eccellenza, nelle *Storie erodotee* (Hartog, 1992, pp. 175–8). Un potere nomade – spiega Hartog specchiandosi in Erodoto – è impensabile. Non appena si instaura un potere, il nomadismo cessa istantaneamente di esistere. Il potere, infatti, fissa lo spazio e lo marca attraverso la sua presenza; il terreno di percorso al contrario lo ripugna (Hartog, 1992, p. 175).

contrabbando, di contagio: incrocio di pericolosi miscugli, di circolazioni proibite. L'ospedale marittimo deve dunque curare, ma per ciò stesso deve essere un filtro, un dispositivo che registra e incasella; bisogna che assicuri un controllo su tutta questa mobilità e questo brulichio [...]. Di qui la necessità di suddividere lo spazio con rigore.”

La geografia disciplinare passa attraverso una rigorosa ripartizione degli spazi, che assegna ad ogni individuo il suo posto e ad ogni posto il suo individuo. La clausura, il confinamento, il *quadrillage*, la suddivisione e la localizzazione sono i principi attorno ai quali il potere disciplinare mette a punto la propria minuziosa analitica spaziale. Ciascuno di questi principi cerca di rinchiudere, inquadrare, controllare e prevedere il movimento incontrollato degli individui, i pericolosi miscugli e le circolazioni proibite. Il porto di Rochefort con il suo ospedale marittimo è il luogo in cui Foucault può mettere in scena con una straordinaria capacità evocativa questo scontro fra la chiusura disciplinare e la mobilità che necessariamente le si oppone. Ancora una volta il movimento ha in sé la minaccia di una sovversione che il potere è chiamato ad addomesticare, rinchiudere o reprimere.

Non è mai esistita rivoluzione in assenza di movimenti, velocità, circolazioni (Virilio, 2007, p. 29). Nella suggestiva interpretazione proposta da Paul Virilio in *Vitesse et Politique* (1977), le strade di Parigi che nel giugno del 1848 vengono travolte da corpi e traiettorie dall'andamento incontrollabile non sono solo il luogo di scontri e di conflitti ma la posta in palio della rivoluzione stessa. È nella capacità di “tenere la strada” che si decidono le sorti dello scontro tra mobilità contestatrici e repressioni poliziesche. I rivoluzionari di ogni tempo non sono per Virilio che dei passanti, capaci di saturare lo spazio urbano di corpi e dislocazioni, di produrre velocità e trasformare gli spazi. La catena dicotomica si ripete: il movimento è di per sé rivoluzionario, reazionario è tutto quel che gli si oppone.

Che sia volontaria o forzata e qualunque sia il suo scopo o il suo contesto, la mobilità viene così ricondotta alla sfera della trasgressione, alla quale è già legata da una forte affinità semantica oltre che concettuale. Passare è sempre passare attraverso, sfidare confini e chiusure, trasgredire, violare, infrangere.

“La trasgressione è coestensiva alla mobilità” – si legge nella *Geocritica* di Bertrand Westphal (Westphal, 2009, p. 67): ogni spostamento, dalla più impercettibile dislocazione nella sfera dell'intimità alla più complessa migrazione su scala globale, può comportare una trasgressione e aprire lo spazio alla proliferazione, alla dispersione, all'eterogeneo (Westphal, 2009, p. 69). La trasgressione, infatti, è per sua natura centrifuga. Nell'imprevedibilità delle sue traiettorie e nel potenziale inventivo che è racchiuso in esse, la dislocazione si allontana dal centro del sistema, sfrangiando i margini e complicandone i riferimenti. Il movimento sfida i limiti, li contesta e li sovverte, generando motivi di instabilità nell'ordine da cui proviene (Westphal, 2009, p. 70).

Una lettura più sfumata dei complessi rapporti fra trasgressione e limite si trova invece nella *Prefazione alla trasgressione* scritta da Michel Foucault nel 1967 per il numero che la rivista *Critique* decise di dedicare al suo fondatore, Georges Bataille (Foucault, 1971, p. 59):

“Il limite e la trasgressione devono l'uno all'altra la densità del loro essere [...]. Ma il limite ha forse un'esistenza reale al di fuori del gesto che gloriosamente lo attraversa e lo nega? Che cosa esso sarà, dopo, e cosa poteva essere, prima? E la trasgressione non esaurisce forse tutto ciò che essa è nell'istante in cui oltrepassa il limite, non trovandosi in nessun'altra parte se non in quel preciso punto del tempo?”

La trasgressione dipende dall'esistenza dello stesso limite che vorrebbe rimuovere o negare. Impossibile pensare l'una senza l'altro. Il gioco che li compone e li fa esistere è istantaneo, un bagliore, un lampo nella notte (Foucault, 1971, p. 59). Se la trasgressione esiste solamente nell'istante in cui attraversa il proprio limite, allora il movimento può essere trasgressivo solo nel punto in cui la sua traiettoria incrocia quel che lo ostacola. Basta schiacciare la trasgressività sul suo limite, condensarla nell'istante dell'impatto, perché la carica in sé rivoluzionaria di nomadismi e migrazioni si disperda. Lo schema dicotomico si scompone e si fa più instabile ed eterogeneo, aprendo a possibilità inattese. Un movimento può allora essere trasgressivo in alcuni suoi punti,

come può non esserlo in alcuno. I limiti variano insieme ai contesti, le storie, i soggetti. Non c'è generalizzazione che vi passi indenne.

Il paradigma che associa alla sfera della resistenza movimenti, velocità e trasformazioni, ascrivendo invece al campo del potere immobilità e chiusure, confini e fortezze, viene continuamente messo in discussione da pratiche che su entrambi i fronti creano incroci e cortocircuiti, compromettendone la leggibilità. Continuare a ritenere che il potere sia sempre, in un modo o nell'altro, questione di chiusure (Keith and Pile, 2009, p. 219) e che si limiti esclusivamente a tracciare confini intorno a persone e territori o ad alzare barriere e costruire fortezze, significa mancare la comprensione di molti dei fenomeni che oggi ci circondano. Questo rischio, peraltro, non può che crescere in misura esponenziale all'interno di un mondo sempre più globalizzato. Il compito del potere, ad ogni scala, non può essere ridotto all'inibizione, al controllo o all'organizzazione del movimento. Non è soltanto una questione di disciplinamento. Il movimento non è in sé sovversivo⁵⁰. Anzi, oggi più che in passato, certe forme di mobilità sono letteralmente al servizio del potere, che si impegna a tutelarle, garantirle, incentivarle. L'economia globale, com'è noto, ha bisogno di costruire reti di interconnessione che garantiscano spostamenti (di capitale, merci, forza-lavoro, ecc.) ultrarapidi, istantanei laddove sia possibile. Un mondo liquido avvolge il mercato globale e scorre attraverso discorsi che esaltano un'ipermobilità universale e un'indifferenziata compressione spazio-temporale. La portata di queste operazioni di mobilitazione non risparmia naturalmente il dibattito teorico, passa attraverso le università e i gruppi di ricerca e arriva a dar luogo a nuove discipline e nuovi *turns*. I *Mobilities Studies*, come abbiamo visto, non sono naturalmente estranei a tutto questo (cfr. *supra* pp. 60-67).

Nelle sue ricerche sull'economia globale e sui processi di transnazionalizzazione, Saskia Sassen osserva come le retoriche dell'ipermobilità

⁵⁰ Differente ma per certi versi sovrapponibile è la posizione di Vilém Flusser, il filosofo di origini ceche che sulla base della sua esperienza di esule ha costruito una vera e propria filosofia della migrazione. Per Flusser il migrante è colui che più di ogni altro fa esperienza della libertà. Liberatosi dei vincoli che lo tenevano legato ad una patria, un territorio, una famiglia, egli è finalmente libero di scegliere i luoghi da abitare e, soprattutto, le relazioni da costruire (Flusser, 2003, pp. 1-15). Sebbene non espressamente trasgressiva, l'esperienza della migrazione in Flusser non è al riparo da generalizzazioni che in vario modo discendono dalla duplice dicotomia all'interno della quale i rapporti fra movimento e potere sono articolati.

costruite intorno alla globalizzazione nascondano in realtà una più profonda e complessa interdipendenza fra mobilità e fissità, senza il riconoscimento della quale nessun processo potrebbe essere compreso (Sassen, 2001, p. 263).

“While mobility and fixity may easily be classified as two distinct types of dynamic from the perspective of mainstream categories, they in fact enjoy no such distinction. Each presupposes the other, thereby raising empirical, theoretical, and political questions that defy the explanatory power of unified theories of hypermobility and time-space compression.”

L'ipermobilità non scorre su un mondo fluido e immateriale. Per potere funzionare, infatti, ha bisogno della stabilità del capitale nonché di vaste concentrazioni di materiali e di saldi complessi di infrastrutture. La città globale è per Saskia Sassen l'emblema di questa dinamica. È infatti solo grazie alle enormi concentrazioni di risorse umane e materiali racchiuse al suo interno che essa è in grado di gestire i flussi finanziari che la attraversano, dimostrando inoltre come i processi globali siano in realtà ancora immersi in una dimensione nazionale, sia per ciò che concerne la materialità dei luoghi sia sul profilo delle istituzioni. È in questa complessa trama di nazionale e transnazionale, materiale e immateriale, fissità e mobilità che vanno riletti i discorsi e le pratiche che attraversano il mondo contemporaneo.

Fra i circuiti di mobilità associati alla globalizzazione, ce ne sono alcuni che scorrono al di sotto della superficie delle retoriche, attraverso reti invisibili o camuffate. Si tratta di quelle che Saskia Sassen definisce “contro-geografie della globalizzazione”, per via dell'ambiguità che segna la loro relazione con l'economia globale, necessaria sul piano degli interessi fattuali, contestata e rimossa nei discorsi e nelle rappresentazioni (Sassen, 2000, p. 503). I traffici di donne destinate all'industria del sesso e ai lavori cosiddetti domestici vengono riletti dall'autrice in chiave globale, in un'analisi accurata degli accordi più o meno taciti fra le nazioni e degli equilibri economici che questi circuiti di mobilità alternativa sono chiamati a garantire, dalla questione del debito alla stabilità dei livelli occupazionali (Sassen, 2000, p. 523). Queste migrazioni sommerse e violente, prodotto di una muta connivenza di organizzazioni

criminali e interessi economici di stampo neoliberista e globali, sono perfettamente integrate all'interno di specifici sistemi di potere, che nella vulnerabilità dei corpi trovano occasioni di profitto e garanzie di stabilità. Nessuna di queste migrazioni può dirsi in alcun modo sovversiva.

L'immobilità (non) è reazionaria

Se i poteri economici di ispirazione neoliberista non soltanto non si oppongono alla mobilità ma con ogni mezzo la incentivano e la sostengono, anche sull'altra sponda della dicotomia hanno luogo eventi che compromettono ulteriormente la stabilità delle opposizioni. La sera del 27 marzo 2007, Yang Wu, proprietario di un edificio nella città cinese di Chongqing, sale sul tetto della propria abitazione e chiede di poter parlare con il sindaco della città. La sua è l'ultima casa rimasta in piedi dopo la decisione di radere al suolo tutte le abitazioni della zona per realizzare un imponente centro commerciale. La casa di Yang Wu e della sua famiglia, che per oltre due anni sono rimasti nella propria abitazione nonostante l'isolamento spaziale ed energetico in cui erano stati confinati, è passata alla storia come la più celebre *nail house* cinese, espressione con cui si indicano le abitazioni di coloro i quali si oppongono alle trasformazioni urbane e decidono di rimanere *inchiodati* al proprio posto, rifiutando ogni ordine o compromesso (Bissell & Fuller, 2011b). Con la casa di Yang Wu e i suoi ostinati propositi di immobilismo si apre una raccolta di saggi curata da David Bissell e Gillian Fuller che si propone di esplorare la questione dell'immobilità, in particolare nelle sue articolazioni teoriche e politiche (Bissell & Fuller, 2011a). Il presupposto teorico al quale gli autori agganciano le proprie riflessioni è il riconoscimento dell'assoluta complementarità di mobilità e immobilità, che conferisce all'intero volume un impianto fortemente dinamico e relazionale. È solo partendo da un posizionamento che è possibile cogliere il senso della dislocazione; è solo nell'orizzonte di uno spostamento che l'atto di fermarsi assume valore. Non esiste una stasi assoluta, proprio come non esistono nomadologie. Il senso di entrambe è sempre contestuale, relativo. Luoghi di sosta e di ritiro, pause, silenzi e sospensioni compongono così una costellazione di immobilità, nella quale lo star fermo non è mai un gesto improduttivo, fuori dalla storia e privo di implicazioni politiche. L'immobilità

non marca un ritirarsi, non produce un vuoto né un'assenza. Al contrario, in un mondo che le logiche neoliberiste costringono sui binari di un'accelerazione forzata e progressiva, la scelta di fermarsi e di restare sul posto può in alcuni casi rappresentare uno straordinario atto di resistenza politico. La casa-chiodo di Yang Wu, rimasta isolata per oltre due anni in opposizione ai propositi di trasformare il profilo urbano del quartiere di Chongqing, il parco Gezi, a Istanbul, presidiato giorno e notte da migliaia di persone contro le ruspe del governo turco, i tetti, i terreni, le antenne e tutti gli altri spazi occupati in risposta alle politiche di cambiamento imposte dai governi di ogni Stato, danno luogo ad una geografia dell'immobilità nella quale anche lo star fermi può in alcuni casi diventare sovversivo.

Nessun movimento è in sé contestatore, nessuna staticità è in sé reazionaria. Il potere può ora ostacolare flussi e dislocazioni, ora servirsene e incoraggiarli. La materialità delle pratiche spaziali e la singolarità dei corpi gravano sui discorsi e ne complicano i postulati. È solo in riferimento a specifici contesti, infatti, che posizionamenti e mobilità assumono valore politico. Nei suoi studi sulle complesse e a volte contraddittorie geografie identitarie delle lavoratrici filippine a Vancouver, Geraldine Pratt riflette sulla profonda ambiguità che contraddistingue i processi di costruzione e negoziazione degli spazi, seguendo il sottile gioco di aperture e di chiusure che li accompagna (Pratt, 1991). La stanza di Mhay, la donna filippina che lavora e abita presso una famiglia canadese di Vancouver, diviene il principale luogo di produzione di complesse dinamiche identitarie, un terzo spazio all'interno del quale i confini vengono incessantemente negoziati, rafforzati o dispersi a seconda dei contesti. La porta della stanza lasciata aperta per consentire agli sguardi dei suoi datori di lavoro di avervi accesso e le controllate soglie di dicibilità che includono ed escludono specifici oggetti discorsivi in base ai soggetti e alle occasioni, modellano la produzione di spazi e discorsi sulla singolarità dei corpi e dei contesti. All'interno di questa micro-geografia, non sempre aperture e ibridazioni sono politicamente produttive e agli sconfinamenti propri della costruzione di uno spazio transnazionale sempre si accompagnano movimenti opposti ed egualmente necessari di definizione di soglie e di barriere. Il significato politico degli uni e degli altri muta di soggetto in soggetto, di luogo in luogo (Pratt, 1991, p. 164):

“Marking boundaries, insisting on the materiality and persistence of differences, may be as politically productive as blurring them in notions of mobility, hybridity, and thirdspace.”

Una geografia della mobilità che aspiri ad essere politica e radicale non può fermarsi sulla soglia della teorizzazione, ma deve incessantemente spingere le proprie affermazioni dentro la materialità dei processi e la loro costitutiva instabilità. È con questa difficoltà che si misura a viso aperto Judith Butler, quando ammette che non esiste dislocazione parodica che sia di per sé sovversiva e che pertanto non è in alcun modo possibile prescrivere strategie di resistenza universalmente valide. Per comprendere cosa rende una pratica veramente disturbante è allora dai luoghi che bisogna ripartire. E ancorare ogni interrogativo e ogni ricerca alla materialità del proprio dove (Butler, 2013b, pp. 196–7):

“Quale performance invertirà la distinzione interno/esterno e darà impulso a un radicale ripensamento dei presupposti psicologici dell’identità di genere e della sessualità? E dove lo farà? Quale performance darà impulso a una riconsiderazione del posto e della stabilità del maschile e del femminile? E dove lo farà?”

È attraverso due fondamentali interrogativi che ogni immaginazione geografica deve passare, è in essi che deve ricercare la propria forza politica. Il primo fascio di questioni immerge teorie e concetti nei processi concreti di produzione degli spazi, e gli dà consistenza. Quali sono le pratiche in grado di dare impulso ad una riconsiderazione della funzione e della stabilità delle categorie geografiche di mobilità e immobilità, dislocazione e posizionamento, aperto e chiuso? E ancora: quali processi possono portare ad un radicale ripensamento della spazialità, quali corpi e quali eventi possono guidare i percorsi di costruzione di geografie alternative e politicamente produttive? Il secondo banco di prova circoscrive la portata della teoria, agganciandola ad un contesto specifico e assegnandole una temporalità transitoria. Ma è proprio in questa mossa definitiva che il suo senso politico trova massima espressione.

Individuare le pratiche, i gesti, i discorsi attraverso cui costruire una nuova immaginazione geografica non è sufficiente. Perché questa immaginazione abbia effetti sul politico bisogna posizionala, definirne soglie di validità e raggi di azione. Dove dislocazioni ed aperture potranno essere davvero sovversive e dove non lo saranno? Dove un nuovo senso dello spazio, instabile e performativo, aprirà nuove possibilità di azione politica e dove non lo farà? Dove il discorso che portiamo avanti in queste pagine funzionerà e dove non funzionerà? Perché posizionare una teoria significa sempre, in un modo o nell'altro, posizionare se stessi.

Regimi spaziali a confronto

Il 30 aprile del 1988, presso la galleria newyorkese della DIA Art Foundation, si tiene un simposio della durata di un giorno sulle teorie visuali contemporanee dal titolo *Vision and Visuality* (Foster, 1988). L'organizzazione dell'incontro viene affidata a Hal Foster, il quale chiama a prendervi parte alcuni fra i massimi studiosi americani di *visual culture*, da Norman Bryson a Jonathan Crary, da Rosalind Krauss, a Jacqueline Rose. È in quest'occasione che Martin Jay presenta per la prima volta le proprie riflessioni sui regimi scopici, che saranno destinate a raggiungere in poco tempo ogni piega della produzione scientifica che viene oggi riunita sotto il nome di cultura visuale (Jay, 1988).

La celebre analisi di Jay si snoda sul terreno della modernità, prendendo naturalmente le mosse dal regime scopico che più di ogni altro ne ha segnato la storia e condizionato gli esiti: il prospettivismo cartesiano. L'operazione teorica che muove il discorso nel suo complesso e che viene anticipata in forma interrogativa fin dalle prime battute può essere riassunta in un'espressione: la moltiplicazione dei regimi scopici. Ogni regime scopico, argomenta Jay, non è che un particolare modo fra tanti di costruire lo spazio della visione. I regimi, infatti, non soltanto si avvicinano sulla linea del tempo ma, secondo modalità non sempre facili da determinare, possono anche coesistere in uno stesso momento storico, e talvolta addirittura sovrapporsi ed interferire l'uno con l'altro. L'ipotesi proposta da Jay guida la riflessione entro la storia visuale della

modernità e la polarizza attorno all'individuazione di altri due regimi scopici, che affiancano il prospettivismo e ne infrangono il legame esclusivo che lo ancorava alla modernità: il descrittivismo baconiano e la visione barocca. Al di là delle trattazioni dei singoli regimi e della precisa seppur breve ricognizione tipologica proposta dall'autore, è il valore del gesto che le racchiude che vogliamo trattenere in queste pagine. Nonostante ciascun regime scopico si presenti – e cerchi di imporsi – come unico e assoluto, non bisogna smettere di cercare le tracce di altri regimi, che accanto ad esso o addirittura al suo interno, tentano a loro volta di conquistare uno spazio di visibilità (Jay, 1988, p. 18). Quello a cui Martin Jay cerca di dare consistenza attraverso le sue riflessioni è un terreno aperto e contestato sul quale modi differenti di pensare e di costruire la visione si fronteggiano, si escludono, si incrociano. Lo spazio isotropico, statico e incorporeo del prospettivismo cartesiano viene drasticamente relativizzato dallo sguardo cartografico e descrittivo dell'arte olandese e più ancora dalla visione pittorica, aperta e plurale del barocco. Dietro la trasparenza del regime prospettico si affaccia allora la violenza di un ordine gerarchico che cancella la differenza o la relega ai suoi margini. Ricostruire le articolazioni sommerse di questa gerarchia ed esplorare la fitta trama di implicazioni in cui sono inserite è il compito cui ogni teoria critica visuale è chiamata (Jay, 1988, p. 20).

La proliferazione dei regimi scopici suggerita da Martin Jay nel suo excursus visuale attraverso la modernità non si ferma alle tre tipologie tratteggiate nel corso della conferenza, ma – ed è in questo che è racchiuso il valore del suo gesto – apre ad un numero indefinito di possibilità già presenti ma inesplorate o ancora da inventare (Jay, 1988, p. 20). Dislocando il ragionamento sul terreno della spazialità⁵¹, il gesto suggerito da Jay può dar luogo ad alcune decisive risonanze. Lo spazio che quotidianamente abitiamo non è unico né assoluto. I nostri modi di percepirlo, rappresentarlo, viverlo, discendono da uno specifico regime spaziale, storicamente e culturalmente

⁵¹ La lettura in chiave geografica è peraltro autorizzata e in un certo senso suggerita dal linguaggio fortemente spaziale adoperato da Martin Jay nella sua ricognizione dei regimi scopici. Lo spazio isotropico, rettilineo, astratto e uniforme del prospettivismo cartesiano (Jay, 1988, p. 6), il modello cartografico proprio dell'arte olandese (Jay 1988, 12) sono solo alcuni degli esempi più evidenti di un'affinità che probabilmente oltrepassa le suggestioni metaforiche.

connotato. Al di là dei confini di questo regime ma anche e soprattutto nei suoi interstizi e nelle sue pieghe, altri regimi di spazialità provano a sottrarsi alla sua presa e ad affermare la propria radicale differenza. La loro presenza suggerisce non soltanto che lo spazio può essere pensato, prodotto e vissuto diversamente ma che, in ogni momento, nuove e impreviste possibilità possono essere inventate. La constatazione di una molteplicità aperta e proliferante di regimi spaziali non deve tuttavia portare a rimuovere i forti squilibri e le violente asimmetrie che attraversano i rapporti fra i differenti regimi e che ne compongono la gerarchia. Lo spazio astratto ed euclideo, dotato di centro e di confini, fuori dal tempo e dalla storia, che un numero sempre crescente di immaginazioni geografiche alternative cerca in vario modo di scalfire, è ancora oggi lo spazio dominante, nel quale quadri teorici, rappresentazioni mediatiche e pratiche politiche sono ostinatamente immersi. E sono molti gli indizi che portano a ritenere che la storia di questo dominio non sia destinata ad esaurirsi in breve tempo. La produzione di spazi altri deve allora accompagnarsi ad una critica minuziosa che attraversi il piano del reale e quello della rappresentazione e li tenga insieme, rivelandone i fitti incroci e le reciproche dipendenze. È necessario esplorare la materialità dei contesti, seguirne le trasformazioni e individuarne le discontinuità. E modellare la teoria lungo queste trasformazioni, fratture, interruzioni. È in questa direzione che suggeriva di procedere già Henri Lefebvre, quando individuava nel 1910 un momento cruciale nella storia della spazialità (Lefebvre, 1976a, p. 48):

“Verso il 1910 lo spazio comune al buon senso, al sapere, alla pratica sociale, al potere politico, contenuto del discorso quotidiano come del pensiero astratto, centro e canale dei messaggi, lo spazio della prospettiva classica e della geometria, elaborato nel Rinascimento a partire dall’eredità greca (Euclide e la logica) e incorporato nella città attraverso l’arte e la filosofia dell’Occidente, questo spazio comincia a vacillare.”

A partire dal 1910 lo spazio euclideo entra in crisi. Eventi storici, rivoluzioni artistiche e impulsi teorici colpiscono i suoi volumi sotto forma di shock e di aggressioni, infrangendo la chiusa e omogenea organizzazione delle sue linee.

Questo spazio del “buon senso”, tuttavia, non si esaurisce in un istante né scompare senza lasciare tracce. Il codice continua ad operare, in forme e modalità probabilmente ben più violente e persistenti di quanto le previsioni di Lefebvre lasciassero intendere. E se “cambiare la vita”, “cambiare la società” sono espressioni totalmente prive di senso senza la produzione di uno spazio appropriato (Lefebvre, 1976a, p. 77), la partita sul terreno della spazialità è ancora tutta da giocare.

In campo geografico un’azione decisiva è quella portata avanti a più riprese da Doreen Massey ed efficacemente riassunta in un testo, *For Space*, che non a caso abbiamo più volte incrociato nella nostra riflessione (Massey, 2005). Non tanto, o non soltanto, un testo sullo spazio ma un testo *per* lo spazio, per comprenderne il senso politico, per raccoglierne le sfide e, forse, per cominciare (o continuare) a pensarlo diversamente. È guidata da queste intenzioni che la geografa britannica ripercorre tradizioni disciplinari e storie culturali differenti, esplorando le immaginazioni geografiche che le hanno in vario modo abitate e in certa misura persino prodotte. La distesa vuota e continua che ha accompagnato e accolto il viaggio di Hernán Cortés alla “scoperta” di Tenochtitlán, la capitale dell’impero azteco (Massey, 2005, pp. 1–4), lo spazio di confine su cui poggia lo Stato nazionale, lo spazio di ipermobilità in cui è immerso il mondo globale e le relazioni sinergiche che li tengono insieme (Massey, 2005, pp. 85–6), lo spazio-rappresentazione di Bergson (Massey, 2005, pp. 20–4) e quello rizomatico di Deleuze e Guattari (Massey, 2005, p. 111), le superfici immobili, chiuse e assolute della cartografia dominante e le alternative spaziali che mappe altre possono dischiudere (Massey, 2005, pp. 20–4), sono solo alcune delle tappe attraverso cui l’autrice fa procedere la propria riflessione. È ricostruendo i processi di produzione di questi spazi, esplorando la trama di discorsi che li sostiene e l’insieme delle pratiche che essi autorizzano, che Doreen Massey può portare avanti la propria battaglia per lo spazio e affermarne, con forza, il valore politico.

Ciascuna immaginazione, anche la più assoluta, è parziale; ciascuno spazio, anche il più insignificante, è politico. Bisogna allora allenarsi a guardare criticamente ogni spazio, a trovare nell’esibizione delle facciate le oscenità degli anfratti, nella definizione dei centri le ragioni delle periferie, nella staticità delle articolazioni l’instabilità dei processi. La difficoltà di questo

esercizio consiste nel fatto che gli spazi che abitiamo non discendono da un unico regime spaziale, ma sono nella maggior parte dei casi il prodotto incostante di una contaminazione di regimi differenti, talvolta contrapposti. Ad un estremo c'è il deserto di Deleuze e Guattari, lo spazio liscio dove un regime di mobilità pura e assoluta – una nomadologia – può imporsi senza incontrare resistenze, limitazioni, ostacoli; all'altro estremo c'è il campo di Agamben, “il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato” (Agamben, 1995, p. 191)⁵², uno spazio dove vige un regime di controllo che non lascia alcuna possibilità di scampo, dove il potere può disporre della nuda vita senza alcuna necessità di mediazione. Fra il campo e il deserto, fra prigionia e dislocazione, in mezzo alla purezza quasi incorporea dei regimi spaziali che rispettivamente li sostengono, si apre un mondo di possibilità in cui regimi differenti si incrociano, si scontrano e si escludono, ciascuno nel tentativo di risalire le asimmetrie che compongono la gerarchia degli spazi o di mantenerle.

Ogni regime, per affermarsi, ha sempre bisogno di una certa dose di stabilità, tanto quelli dominanti quanto quelli che a tale dominio cercano di opporre resistenza. Così, proprio come lo spazio di cui ha bisogno il conquistatore Hernán Cortés camuffa la propria parzialità sotto l'omogeneità delle sue superfici, in modo non diverso lo spazio proposto da Doreen Massey ogniquale volta si scontra con immaginari alternativi sembra affermare la propria maggiore approssimazione ad un'essenza spaziale che è in realtà anch'essa prodotto di una costruzione. Lo spazio aperto alla differenza e alla molteplicità di storie e traiettorie, lo spazio dei processi e delle relazioni, delle possibilità e delle dislocazioni (Massey, 1991b, pp. 279–80), a cui Doreen Massey cerca di dare forma nei suoi lavori, non è più vero né più politico di altri. Ed è proprio nella parzialità del posizionamento che la sua ragione dev'essere riscoperta.

Una geografia situata, per calcare le parole di Donna Haraway, deve essere in grado di produrre una rete di relazioni che copra il mondo senza cadere nell'universalità delle teorizzazioni. Occupare una posizione e ammetterne la parzialità significa infatti riconoscere l'esistenza di altre

⁵² Per una lettura geografica dell'opera di Agamben e della sua riflessione biopolitica si rimanda all'articolo di Claudio Minca *Giorgio Agamben and the new biopolitical nomos* (Minca, 2006).

posizioni e altre visioni, e dar luogo con esse ad aperture e collegamenti contingenti ed inattesi (Haraway, 1999, p. 122). Un sapere che non sia localizzabile, che non riconosca cioè la parzialità e la precarietà che gli derivano dalla propria posizione, è un sapere irresponsabile, che scompare dietro l'illusione di oggettività di cui ammantava i propri discorsi. "Posizionarsi implica prendere responsabilità per quelle pratiche che ci permettono di agire meglio" (Haraway, 1999, p. 118). Solo le posizioni dei dominatori possono essere non marcate, incorporee, universali. La trasparenza è sempre effetto di un atto di repressione ai danni della differenza, della propria e di quella altrui. Prendere posizione vuol dire lasciare che il proprio corpo abbia luogo e che possa così rispondere di ogni sua costruzione, discorso, teoria. È solo a partire da posizionamenti localizzati e consapevoli che possiamo costruire progetti teorici convincenti, che facciano della propria costitutiva parzialità il fondamento di ogni agire politico (Haraway, 1999, p. 109):

"Abbiamo bisogno del potere delle moderne teorie critiche su come significati e corpi vengono costruiti, non a scopo di negare significati e corpi, ma per costruire significati e corpi che abbiano un futuro."

Una geografia situata deve interrogare senza tregua rappresentazioni e immaginari che muovono e orientano i processi di produzione spaziale. Riconoscere il carattere costruito degli spazi non significa svuotarli di senso ma al contrario riempirli di corpi, responsabilità, desideri. E, facendosi a propria volta carico di tutto questo, provare a costruire spazi che abbiano un futuro.

La politica del posizionamento non passa indenne attraverso le geografie della dislocazione. Negli incroci che legano l'una alle altre un elemento di perturbazione si insinua in entrambi i campi. Se da una parte, come abbiamo visto, le teorie della dislocazione vengono saldamente agganciate ad un posizionamento originario, con le conseguenze etiche e politiche che ne derivano, anche sull'altro fronte l'impatto non è meno dirompente. Per praticare una geografia della mobilità non basta posizionarsi, assumere su di sé le responsabilità che sempre derivano dalla riconoscibilità e dalla parzialità del proprio essere situati, localizzabili. Quel che diventa invece decisivo è dislocare la politica stessa del posizionamento. Le geografie della mobilità non sono solo

una questione di posizionamenti – dove sono – ma espongono le proprie teorie e i soggetti che le costruiscono ad un continuo riposizionamento – dov'ero e dove sarò. Posizionarsi è necessario solo a patto di potersi sempre dislocare, e di restituire nei propri movimenti teorici il senso concreto dei movimenti che si vorrebbe rappresentare. Solo lasciando che corpi e dislocazioni irrompano realmente nello spazio della riflessione, che lo aprano al punto da permettere la produzione di possibilità nuove e singolari in ciascuno dei suoi nodi, che lo destabilizzino fino a metterne radicalmente in questione anche il più solido dei postulati, che lo facciano muovere, senza sosta, attraverso storie, discipline e tradizioni eterogenee, sarà possibile costruire una geografia capace di far scaturire dal movimento nuove teorie e nuove pratiche.

Negli ultimi due capitoli abbiamo riscritto la spazialità sul solco di un movimento, seguendo cioè la traccia di un corpo che abbandona l'isolamento della propria posizione si getta sul proprio fuori, esponendosi ad eventi ed alterazioni che non può in alcun modo prevedere o controllare. È su questo passo, su questa dislocazione decisiva e incerta, che si è voluto costruire un pensiero del movimento capace di assumere su di sé anche le esitazioni, le debolezze e le contraddizioni del proprio oggetto. La tematizzazione del movimento – è Merleau-Ponty ad avercelo segnalato – comporta sempre un certo rischio, un rischio distruttivo a cui ogni teoria della dislocazione va incontro. È correndo questo rischio, e forse in alcuni punti cedendovi, che abbiamo scelto di attraversare campi differenti e di costruire su di essi percorsi geografici, che seguissero e sostanziassero i movimenti *per* lo spazio a cui questo capitolo è dedicato. Nel passo che produce lo spazio e dà luogo all'evento, abbiamo ritrovato un movimento mai risolto e sempre aperto, che autorizza nel suo procedere la produzione del nuovo e dell'inaspettato, del notevole e del singolare, ad ogni momento. Un movimento che attraversa e frantuma dualismi e contrapposizioni, che ricongiunge il tempo allo spazio e li fa procedere insieme, restituendo al tempo la possibilità della coesistenza e allo spazio l'opportunità del cambiamento. Un movimento situato e dislocato, che passi da una posizione all'altra, da una tappa alla successiva, ma che conservi sempre una certa irriducibile estraneità alla logica delle posizioni, che non disperda nella definizione dell'itinerario l'imprevedibilità e l'apertura del suo passare. Un movimento che non si limiti a coinvolgere delle posizioni ma che le arrivi a

travolgere, o a stravolgere se necessario, che trasformi radicalmente tutto ciò e tutti coloro che incontra nel suo percorso. E infine un movimento che sia sempre corporeo, capace di farsi carico della singolarità delle storie e dell'instabilità dei contesti, della complessità del politico e della parzialità dei posizionamenti.

Nel corso della conferenza tenuta ad Utrecht, come abbiamo visto (cfr. *supra* pp. 96-7), Adrienne Rich propone di ritrovare il senso di ogni politica del posizionamento nel corpo, “the geography closest in” (Rich, 2003, pp. 30–2), non il corpo astratto ma il proprio corpo, l'unico capace di gettarci nella materialità dell'esperienza vissuta. È solo prendendo le mosse dalla singolare parzialità del proprio corpo che è possibile tenere la teoria al riparo da categorie generalizzanti e affermazioni universalistiche e mantenerne così il peso politico (Rich, 1996, p. 31):

“Se abbiamo capito qualcosa in questi anni sul femminismo del XX secolo, è che quel «sempre» cancella tutto quello che veramente abbiamo bisogno di sapere: quando, dove e a quali condizioni può essere vera quella frase?”

Il valore di verità di ogni discorso – spiega Adrienne Rich – non può essere separato dalla specificità dei contesti. Una stessa affermazione può funzionare oggi e domani perdere ogni validità, può esser vera qui e altrove falsa e può addirittura avere valori differenti all'interno del medesimo contesto, a seconda delle occasioni e delle condizioni che di volta in volta si producono. La geografia della mobilità che si è scelto di costruire in queste pagine non può allora sottrarsi ai tre interrogativi appena sollevati: dove, quando e a quali condizioni è valida? Immaginare spazi aperti che trovano nel movimento la ragione della propria esistenza ma anche l'occasione della propria alterazione può in alcune circostanze non essere politicamente produttivo o, peggio, procedere nella direzione opposta a quella per cui era stato pensato. Ma è proprio nella fragilità di questa come di ogni altra immaginazione geografica che la teoria può aprire uno spazio per il politico, può accoglierne discontinuità e contraddizioni, adattarsi alle occasioni e dislocarsi in base agli eventi e ai cambiamenti. Allora il punto non è tanto capire dove, quando e a quali condizioni questo spazio è

stato più vero di altri, ma provare piuttosto a chiedersi dove, quando e a quali condizioni questo spazio potrà essere ritenuto più giusto di altri.

CONCLUSIONI

*Non c'è più rappresentazione, non c'è che l'azione,
l'azione della teoria e quella della pratica
in rapporti di collegamento o di scambio.*

Gilles Deleuze

Due movimenti hanno aperto la riflessione che qui dovrebbe chiudersi e l'hanno variamente accompagnata nel suo procedere. Il primo – lo ricordiamo – è un movimento esterno ed essa, che in alcun modo avremmo voluto o potuto racchiudere entro i confini del testo. È il movimento di chi in questo momento sta cercando di lasciare il paese in cui risiede, reclamando un diritto alla mobilità che ad ogni passo gli è negato. In ciascuno dei corpi sbarcati, identificati, reclusi, rimpatriati, dispersi o senza vita rimane inscritta la traccia di una dislocazione che con forza di giorno in giorno crescente attraversa il mondo in cui viviamo e lo significa. È in questo movimento corporeo e plurale che la riflessione ha trovato il proprio altrove. Un altrove che più che accompagnarne e sostenerne gli esiti ha a più riprese interferito con la scrittura, rendendo ogni sua asserzione instabile e problematica. Questo altrove in movimento ha colpito lo spazio del testo, l'ha incurvato, deformato e in alcuni punti persino fratturato, arrivando a toccare ciascuna delle parole che in queste pagine ha avuto luogo. È senz'altro qui, in questo altrove, che il senso politico del mio discorso – e della geografia che lo sostiene – è contenuto.

La convinzione che ha mosso ogni piega della riflessione è che intorno allo spazio, al nostro modo di pensarlo e di rappresentarlo ma, ancor più, di viverlo e di farne esperienza, si gioca oggi una partita cruciale, alla quale non possiamo in alcun modo sottrarci. Lo spazio ci riguarda, secondo modalità forse più sommerse ma non meno decisive di quanto comunemente si immagini. È immergendo questa convinzione nell'altrove appena richiamato che ha preso forma un assunto sul quale questa ricerca ha finito col modellarsi, trovando in esso la ragione stessa del suo procedere. Un assunto che potrebbe così essere esplicitato: fin tanto che continueremo a pensare allo spazio come al prodotto di un confinamento e di una chiusura, e al movimento come ad una forza che si schianta sulle sue frontiere compromettendone la sicurezza o che vi passa attraverso mettendo a repentaglio l'omogeneità di ciò che è racchiuso al suo interno, saremo destinati a raccogliere corpi senza vita lungo le frontiere, vicino o lontano da noi.

Sospinti da questo altrove abbiamo così provato a ripensare lo spazio e la sua relazione con il movimento, dando progressivamente forma ad una spazialità alternativa che fosse capace di farsi travolgere dai corpi e da tutta la forza dei loro slanci. Se le migrazioni sono davvero l'esperienza più significativa del nostro tempo allora è senz'altro a partire dal movimento e dalla sua forza instabile e generativa che il senso dello spazio deve essere reinventato.

Le questioni che hanno attraversato lo spazio della riflessione, guidando la costruzione di ciascuna delle sue parti e tenendone insieme il senso complessivo, sono state le seguenti: cosa accade nel momento in cui decidiamo di accordare al movimento una priorità rispetto allo spazio, nel momento in cui lo poniamo *al di qua* dello spazio, della sua esistenza e della sua stessa produzione? È possibile pensare uno spazio – e una geografia – che siano capaci di disperdere il cerchio della frontiera, che siano capaci cioè non soltanto di fare a meno dei confini ma, più radicalmente, di contestarne la necessità? Cosa accade, infine, nel momento in cui lo spazio vuoto, immobile e assoluto che ha dominato il pensiero occidentale viene riempito non soltanto di corpi e di dislocazioni ma anche e soprattutto degli eventi e delle alterazioni che scandiscono il loro insopprimibile essere in relazione?

La ricerca di possibili risposte a questo fascio di questioni ci porta così al secondo dei due movimenti chiamati a riassumere le pagine che hanno accompagnato questa ricerca. Ripartire dal movimento, individuare in esso il perno necessario intorno al quale provare ad inventare un altro spazio e un'altra geografia, non era infatti sufficiente, e rischiava di far scivolare il ragionamento all'interno di una generica astrattezza cui ogni discorso teorico è inevitabilmente esposto. È nel tentativo di mantenere una presa sul mondo che abbiamo allora cercato la risposta alle nostre questioni all'interno di un movimento che fosse il meno astratto possibile, un movimento che per via della sua inflazione nel campo dell'esperienza potesse addirittura rischiare di essere banale pur di rimanere corporeo e materiale. Un passo ha così guidato la riflessione, costringendola entro uno spazio ristretto, prodotto di una dislocazione minima, impercettibile alle volte, ma sempre in qualche modo decisiva. Non un passo qualunque, ma un passo che porta con sé il peso di un corpo, il proprio, e che si imbatte nell'evento della relazione e nei rischi che di volta in volta lo accompagnano.

A compiere questo passo e ad assumersene la responsabilità è stato chiamato l'unico corpo la cui singolarità possa essere messa al riparo da assunti generici e pretese universali. La geografia della dislocazione che ha avuto luogo in queste pagine ha infatti cercato di frapporre nello spazio del teorico, fra le sue pieghe e nei suoi recessi, non un corpo proprio ma il proprio corpo, con tutto il carico di parzialità e di fragilità che questa scelta necessariamente avrebbe comportato. Riempire ogni riferimento al corpo della mia concreta e vissuta esperienza corporea se da un lato ha ridotto il rischio dell'astrazione, dall'altro ha esposto il discorso ad altri rischi, svuotando di senso alcune asserzioni o appesantendone altre al punto da spingerle ai limiti della dicibilità. Al di là di carichi imprevisti e scivolamenti non voluti, questo corpo ha provato ad accompagnare la riflessione nel suo procedere, nella convinzione che è qui e solamente qui che il richiamo alla materialità può acquistare peso e consistenza, che la differenza può avere concretamente luogo e la singolarità percepire il rischio del suo esporsi. Soltanto qui il potere può essere toccato e le resistenze possono essere vissute. È da qui, da questo corpo, che abbiamo scelto ogni volta di ripartire.

Un corpo, il proprio, e un passo sul fuori. È nella combinazione di questi due elementi, nella frizione fra il peso di una posizione e la forza di uno sradicamento, che lo spazio – ogni spazio – è originato. Nel momento in cui il mio corpo abbandona la propria posizione e si sporge sul proprio fuori, nel preciso istante in cui rinuncia alla rassicurante chiusura del sentirsi al proprio posto e si apre e si disloca, in questo passo e in tutta la sua forza espropriativa, ha luogo lo spazio. Non sono i centri né i confini a fondare lo spazio, ad autorizzarlo e a farlo esistere. Sono i movimenti o, meglio, le spaziatore. Perché spaziare significa fare un passo sul fuori, muovere in un altrove che sempre mi eccede e mi precede, dislocandomi ad ogni mossa. Lo spazio non accoglie, non c'è nulla di rassicurante nel suo prodursi. È il regno di un'esteriorità assoluta e di un'esposizione senza scampo. E questo avviene fondamentalmente per una ragione: nel momento in cui accetto di spaziare, di mettermi cioè radicalmente al gioco dello spazio, mi espongo irrimediabilmente all'evento e a tutta la forza imprevedibile del suo impatto.

Spaziare è sempre, in un modo o nell'altro, aprirsi e lasciare che qualcosa accada. In questo spazio di aperture, di eventi e di corpi in relazione, il centro si

polverizza, moltiplicandosi e dislocandosi ad ogni mossa. Il modello dello spazio riferito, organizzato intorno ad un centro fisso e racchiuso entro stabili confini, vacilla e lasciando intravedere l'architettura che lo sostiene apre a nuove possibilità di realizzazione. Nello spazio che ha abitato queste pagine e il lavoro teorico che le ha accompagnate la fissazione dei centri e la definizione dei confini sono espressione di artifici stabilizzanti che intervengono su di esso nel tentativo di arginare il potenziale dinamico, instabile e performativo dischiuso in ciascuno dei movimenti che attivamente lo produce. Questa geografia, volendo marcare una distanza rispetto alla propria tradizione disciplinare, contiene un invito deciso allo sconfinamento, nella convinzione che è solo in questo gesto e nella sua incerta radicalità che un altro spazio può fare irruzione nell'esistente, e inventare in esso nuovi modi e nuovi mondi di relazione.

Aprendosi verso l'esterno, spaziando al di là dei propri confini di posizione, il mio corpo si imbatte in altri corpi, ciascuno con tutto il peso della propria singolarità. È nella frizione fra corpi, negli sguardi e nei discorsi, nella tensione fra spinte desideranti e ripiegamenti immunitari, nell'equilibrio fra un'intima distanza e una prossimità estranea, che prende progressivamente forma la trama dello spazio. In questo spazio, come in molti altri che hanno in vario modo abitato le geografie degli ultimi anni, la relazionalità ha un ruolo decisivo, ma secondo modalità in parte divergenti dalla visione relazionale dello spazio di recente affermatasi nella riflessione geografica. La relazione che abbiamo provato a mettere in gioco nel nostro discorso non è più semplicemente una forza positiva, un intreccio che si aggiunge ai soggetti che ne fanno parte e che nel suo progressivo intessersi produce lo spazio in cui questi interagiscono. La relazione è qui intesa, piuttosto, nel senso di un evento e un'affezione. È una forza che colpisce e destabilizza, secondo modalità sempre variabili e mai prevedibili. Nel momento in cui muovo sul fuori mi espongo all'evento e alle alterazioni che lo spazio mi riserva. Qui il proprio viene attraversato dall'altrove e, ad ogni passo, messo in questione. Lo spazio non si aggiunge ai soggetti che lo abitano ma li coinvolge e li chiama in causa, trascinandoli in un altrove dove ogni evento è alterazione, ogni incontro rischio ed affezione. Questo spazio racchiude ad un tempo la forza dell'invenzione e il trauma dell'esposizione, la creazione e il colpo. Fare un passo nell'altrove e lasciarsene

travolgere: abbiamo bisogno di una geografia che non disperda le tracce di questa estraneità.

Il mio corpo è in balia dello spazio. Nessuna intenzione, nessun progetto, nessuna volontà possono esser messi al riparo dal carico di imprevedibilità che ogni evento porta con sé. Mettersi davvero al gioco dello spazio, compiere cioè quel passo in cui stiamo cercando di condensarne il senso, significa sperimentare una perdita di controllo. In questo spazio dagli esiti imprevedibili, infatti, può discendere esclusivamente dalla mia capacità o volontà di azione. È solo nello scontro, nel cambiamento e nella negoziazione, in quell'impurezza che sempre scaturisce dall'evento della relazione, che lo spazio può divenire teatro dell'agire politico. Uno spazio di esposizione, infatti, non può in alcun modo essere considerato uno spazio di pura passività. Se è vero che ad ogni passo sul fuori il corpo si scopre dipendente da altri corpi e preda di eventi che ne eccedono aspettative ed intenzioni, questa costitutiva debolezza non marca affatto una generica disposizione a subire. Al contrario, è proprio a partire dal mutuo riconoscimento di questa vulnerabilità che è possibile produrre forme di resistenza che siano corporee, pubbliche e performative. E lo spazio non è solamente il terreno su cui si gioca ogni partita politica ma ne è sempre ad un tempo la posta in palio. È in esso ma soprattutto *per* esso che la vulnerabilità si fa resistenza e che l'instabilità può divenire occasione di cambiamento.

Se abbiamo scelto di affidare ad un passo la sintesi di un nuovo senso della spazialità che ripartisse dal movimento, lo abbiamo fatto nel tentativo di far sentire quale attrito possa incontrare un corpo che si disloca nell'istante stesso in cui stacca il proprio piede di appoggio e abbandona quel senso di rassicurante protezione che deriva dal trovarsi al proprio posto. Che si tratti della disposizione ad ascoltare una storia o della ricettività verso qualcosa che è accaduto o sta accadendo, questo passo ha in sé la forza dello sradicamento e l'impossibilità del ritorno. La sua carica espropriativa, tuttavia, non ha valore solamente entro una dimensione singolare e intersoggettiva, come quella in cui abbiamo fin qui immerso le nostre considerazioni, ma conserva immutati i propri effetti anche se spinta su altri livelli e ad altre scale. La chiusura di un corpo entro i confini del proprio posizionamento originario, la sua sostanziale immobilità e la soppressione di ogni spinta spazializzante, non sono che

l'esperienza limite di un orizzonte naturalmente molto più esteso. Il mio corpo può sentirsi a proprio agio anche a casa propria, nella città in cui vive o entro i confini della sua nazione di appartenenza. O ancora in mezzo ad altri corpi della medesima razza, orientamento sessuale, classe sociale. Muovere un passo sul fuori, a partire da ciascuna di queste condizioni, significa accettare di farsi attraversare da quell'altrove che confini territoriali o scudi identitari cercano di trattenere all'esterno. Quanto più lo sconfinamento è radicale, tanto più politico sarà il senso dello spazio che ne è il prodotto.

Affermare che oggi tutto il mondo è in movimento e proclamarne la centralità dentro dipartimenti, discipline e progetti editoriali non è di per sé sufficiente, e può in alcuni casi far scivolare il discorso teorico all'interno di operazioni culturali da cui oggi più che mai dovremmo guardarci. La variegata costellazione dei *Mobilities Studies* ci ha offerto numerosi esempi al riguardo. L'elogio del movimento non basta, ancor meno se al suo interno non sono state tracciate le opportune distinzioni. Il movimento va sempre agganciato da un lato ai corpi, ai contesti dall'altro. La sua forza, il suo valore, il suo senso addirittura, non possono prescindere dalla singolarità degli uni e dalla specificità degli altri. Una geografia critica della dislocazione, per essere non più vera ma se non altro più giusta, deve allora far fronte alla fragilità costitutiva che sempre la attraversa, e non smettere mai di esporre le proprie immaginazioni all'urto del mondo che queste vorrebbero comprendere, analizzare ma, più ancora, cambiare.

Un passo ha così orientato la costruzione di una geografia che rimettesse il movimento al centro del proprio discorso e che a partire da esso provasse ad immaginare una spazialità altra, capace di modellarsi sulle sfide che il mondo di oggi le impone. Questo passo sul fuori ha riempito lo spazio di corpi irrimediabilmente esposti alla relazione, dipendenti l'uno dall'altro e reciprocamente vulnerabili, e dei loro incessanti movimenti, di slanci e ripiegamenti, contatti ed affezioni. Questo passo ha dato luogo ad una geografia fragile, capace cioè di riconoscere nella debolezza che sempre scaturisce dall'essere in relazione una *chance* che non può e non deve essere soppressa. Perché se è vero che in ogni chiusura immunizzante è in gioco la morte del vivente, allora è solo nel movimento, in questo gesto di sconfinamento

irreversibile e apertura irreparabile, che il senso dell'umano deve essere ricompreso e la ragione dello spazio reinventata.

Se è solo esponendo il nostro corpo alla relazione e ai suoi rischi che possiamo aspirare a spazi che valgano la pena di essere vissuti, allora è a partire dalla nostra effettiva capacità di dislocazione che dobbiamo inventare nuove forme di resistenza ai regimi spaziali che ogni giorno ci vengono imposti. Il passo che abbiamo fin qui inscenato deve allora provare ad impigliarsi nei corpi e nelle pratiche, e inscrivere così sul mondo un movimento che assumendo su di sé il peso di un corpo e la responsabilità del suo posizionamento ma anche l'imprevedibilità e la forza trasformativa dei suoi spostamenti, scarti ogni nomadologia ed ecceda ogni presa localizzante. Un movimento che apra i corpi ad uno spazio di esteriorità assoluta e di vulnerabilità produttiva, di singolarità compromesse ed eccessi incontrollati, di eventi e alterazioni. È solo nell'effettiva capacità performativa di questo passo, infatti, che la geografia costruita nelle pagine che qui volgono a conclusione potrà confermare il proprio senso politico, e riempire così l'appello proveniente da quell'altrove mobile, corporeo e plurale che si è impresso sui suoi inizi.

Nella primavera del 1972 la rivista francese *Arc* pubblica una conversazione avvenuta qualche tempo prima tra Michel Foucault e Gilles Deleuze sul ruolo degli intellettuali e la loro relazione con il potere (Foucault, 1977, pp. 107–18). Il dialogo fra i due si apre sulla questione dei legami fra teorie e pratiche e sulla possibilità di un nuovo modo di viverli, oltre che di intenderli. Se prima la pratica veniva pensata come una forma di applicazione o, al contrario, come una fonte di ispirazione della teoria, oggi invece – commenta Deleuze – qualcosa sta cambiando. Nessuna totalizzazione di senso, né sul versante della teoria né su quello della pratica, è più pensabile. Ogni teoria è locale e frammentata, e non appena viene immersa nel proprio campo di applicazione incontra degli ostacoli, dei limiti, dei punti di scontro, che le impongono di cedere il passo ad un altro discorso, che possa superarli per poi incontrarne di nuovi. “La pratica” – spiega Deleuze – “è un insieme di elementi di passaggio da un punto teorico ad un altro, e la teoria il passaggio da una pratica ad un'altra. Nessuna teoria può svilupparsi senza incontrare una specie di muro ed è necessario la pratica per sfondarlo” (Foucault, 1977, p. 107). La teoria dello spazio che ha attraversato queste pagine, in linea con i presupposti

che l'hanno fin dai suoi inizi abitata, va senz'altro letta come un passaggio, nel senso di un pensiero che ha trovato nell'esperienza della dislocazione la ragione prima del suo procedere e il senso ultimo del suo compiersi. Adesso, se vorrà sfondare l'orizzonte teorico in cui queste pagine l'hanno confinata, non potrà far altro che dar luogo a delle pratiche, provando a farle scorrere attraverso le sue pieghe e i suoi passaggi. Anche a costo di lasciarsene travolgere.

BIBLIOGRAFIA

Nel testo l'anno e i numeri di pagina che accompagnano i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data sono sempre quelli dell'edizione consultata. Di seguito, fra parentesi tonde, sono invece riportati i riferimenti delle edizioni originali.

- VAN DEN ABEELE, GEORGES. 1980. "Sightseers: The Tourist as Theorist." *Diacritics* 10(4): 2–14.
- ADAMO, SERGIA. 1999. *Culture Planetarie? Prospettive e Limiti Della Teoria e Della Critica Culturale*. Roma: Meltemi Editore.
- ADEY, PETER. 2006. "If Mobility Is Everything Then It Is Nothing: Towards a Relational Politics of (Im)mobilities." *Mobilities* 1(1): 75–94.
- ADEY, PETER, AND BEN ANDERSON. 2011. "Anticipation, Materiality, Event: The Icelandic Ash Cloud Disruption and the Security of Mobility." *Mobilities* 6(1): 11–20.
- AGAMBEN, GIORGIO. 1990. *La Comunità Che Viene*. Torino: Einaudi.
- AGAMBEN, GIORGIO. 1995. *Homo Sacer: Il Potere Sovrano e La Nuda Vita*. Torino: Einaudi.
- AHMED, SARA. 1999. "Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement." *International Journal of Cultural Studies* 2(3): 329–47.
- AHMED, SARA, CLAUDIA CASTANEDA, ANNE-MARIE FORTIER, AND MIMI SELLER, eds. 2003. *Uprootings/Regroundings*. Oxford and New York: Berg.
- AMIN, ASH, AND NIGEL THRIFT. 2005. *Città. Ripensare La Dimensione Urbana*. Bologna: Il Mulino (ed. or. 2001, *Cities. Reimagining the Urban*, Cambridge: Polity Press).
- APPADURAI, ARJUN. 1988. "Putting Hierarchy in Its Place." *Cultural anthropology* 3(1): 36–49.

- APPADURAI, ARJUN. ed. 2001. *Globalization*. Durham: Duke University Press Books.
- APPADURAI, ARJUN. 2012. *Modernità in Polvere*. Milano: Raffaello Cortina Editore (ed. or. 1996, *Modernity at Large*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press).
- BACHELARD, GASTON. 2006. *La Poetica Dello Spazio*. Bari: Edizioni Dedalo (ed. or. 1957, *La poetique de l'espace*, Paris: Presses Universitaires de France).
- BARNETT, CLIVE. 1999. "Deconstructing Context: Exposing Derrida." *Transactions of the Institute of British Geographers* 24(3): 277–93.
- BARNETT, CLIVE. 2005. "Ways of Relating: Hospitality and the Acknowledgement of Otherness." *Progress in Human Geography* 29(1): 5–21.
- BARTHES, ROLAND. 1980. *Barthes Di Roland Barthes*. Torino: Einaudi (ed. or. 1975, *Barthes par Roland Barthes*, Paris: Éditions du Seuil).
- BENJAMIN, WALTER. 1962. *Angelus Novus. Saggi e Frammenti*. Torino: Einaudi (ed. or. 1955, *Angelus Novus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
- BERGSON, HENRI. 1996. *Materia e Memoria. Saggio Sulla Relazione Tra Il Corpo e Lo Spirito*. Bari: Laterza (ed. or. 1959, *Matière et mémoire*, Paris: Presses Universitaires de France).
- BERGSON, HENRI. 2000. *Pensiero e Movimento*. Milano: Bompiani (ed. or. 1938, *Le Pensée et le mouvant*, Paris: Presses Universitaires de France).
- BHABHA, HOMI. 2001. *I Luoghi della Cultura*. Roma: Meltemi (ed. or. 1994, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge).
- BISSELL, DAVID, AND GILLIAN FULLER, eds. 2011a. *Stillness in a Mobile World*. London and New York: Routledge.
- BISSELL, DAVID, AND GILLIAN FULLER, eds. 2011b. "Stillness Unbound." In *Stillness in a mobile world*, eds. David Bissell and Gillian Fuller. New York and London: Routledge, 1–18.
- BLANCHOT, MAURICE. 1981. *L'infinito Intrattenimento. Scritti sull'«Insensato Gioco Di Scrivere»*. Torino: Einaudi (ed. or. 1969, *L'entretien Infini*, Paris: Éditions Gallimard).
- BLUNT, ALISON. 2004. *Domicile and Diaspora. Anglo-Indian Women and the Spatial Politics of Home*. Oxford: Blackwell Publishers.
- BLUNT, ALISON. 2007. "Cultural Geographies of Migration: Mobility, Transnationality and Diaspora." *Progress in Human Geography* 31(5): 684–94.

- BLUNT, ALISON. 2011. *Domicile and Diaspora: Anglo-Indian Women and the Spatial Politics of Home*. Oxford: Blackwell Publishing.
- BLUNT, ALISON, AND ROBYN DOWLING. 2006. *Home*. London and New York: Routledge.
- BONAZZI, ALESSANDRA. 2002. "Chora and Chorography." Pp. 51–63 in *Bodies and Space. Gunnar's Travel*. Palermo: Laboratorio Geografico.
- BORSÒ, VITTORIA. 2009. "Scrivere Al Limite Dell'estraneo: Produttività e Trasformazione Degli Spazi Culturali." In *L'esperienza dell'esilio nel Novecento tedesco*, Roma: Artemide, 177–96.
- BORSÒ, VITTORIA. 2012. "Sulla Soglia Tra Visibilità e Dicibilità." In *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, eds. Maurizio Ponzi and Dario Gentili. Milano: Mimesi, 31–46.
- BRAH, AVTAR. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London and New York: Routledge.
- BRAIDOTTI, ROSI. 1994. *Soggetto Nomade. Femminismo e Crisi Della Modernità*. Roma: Donzelli Editore.
- BRAIDOTTI, ROSI. 2003. *In Metamorfosi. Verso Una Teoria Materialista Del Divenire*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 2002, *Metamorphoses*, Cambridge: Polity Press).
- BRAIDOTTI, ROSI. 2006. *Transpositions*. Cambridge: Polity Press.
- BRUNO, GIULIANA. 2006. *Atlante Delle Emozioni. In Viaggio Tra Arte, Architettura e Cinema*. Milano: Bruno Mondadori (ed. or. 2002, *Atlas of Emotions*, London: Verso).
- BURGEL, GALLIA, AND M. DEZES. 1987. "An Interview with Henri Lefebvre." *Environment and Planning D: Society and Space* 5: 27–38.
- BUSCHER, MONIKA, AND JOHN URRY. 2009. "Mobile Methods and the Empirical." *European Journal of Social Theory* 12(1): 99–116.
- BUSCHER, MONIKA, JOHN URRY, AND KATHIAN WITCHGER. 2010. *Mobile Methods*. London and New York: Routledge.
- BUTLER, JUDITH. 1993. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. London and New York: Routledge.
- BUTLER, JUDITH. 1996. *Corpi Che Contano: i Limiti Discorsivi Del "Sesso"*. Roma: Meltemi Editore (ed. or. 1993, *Bodies that Matter*, London and New York: Routledge).

- BUTLER, JUDITH. 2013a. *A Chi Spetta Una Buona Vita?* Roma: Nottetempo srl (ed. or. 2012, *Can One Lead a Good Life in Bad Life?*).
- BUTLER, JUDITH. 2013b. *Questione Di Genere. Il Femminismo e La Sovversione Dell'identità.* Roma-Bari: Laterza (ed. or. 1990, *Gender Trouble*, London-New York: Routledge).
- BUTLER, JUDITH. 2013c. *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza.* Milano: Postmedia Books (ed. or. 2004, *Precarious Life*, London and New York: Verso).
- BUTTIMER, ANNE. 1976. "Grasping the Dynamism of Lifeworld." *Annals of the Association of American Geographers* 66(2): 277–92.
- BUTTIMER, ANNE, AND DAVID SEAMON, eds. 1980. *The Human Experience of Space and Place.* New York: St. Martin's Press.
- CASEY, EDWARD S. 1997. *The Fate of Place: a Philosophical History.* Berkeley: University of California Press.
- CHAMBERS, IAIN. 2003. *Paesaggi Migratori. Cultura e Identità Nell'epoca Postcoloniale.* Roma: Meltemi Editore (ed. or. 1994, *Migrancy, Culture, Identity*, London and New York: Routledge).
- CHAMBERS, IAIN, AND LIDIA CURTI, eds. 1996. *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons.* London and New York: Routledge.
- CLIFFORD, JAMES. 1988. "Notes on Travel and Theory." *Inscriptions* 5: 177–88.
- CLIFFORD, JAMES. 1992. "Traveling Cultures." In *Cultural Studies*, eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula A. Treichler. London and New York: Routledge.
- CLIFFORD, JAMES. 1999. *Strade. Viaggio e Traduzione Alla Fine Del Secolo XX.* Torino: Bollati Bolinghieri (ed. or. 1997, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge-London: Harvard University Press).
- COMETA, MICHELE. 2010. *Studi Culturali.* Napoli: Guida Editori.
- COSTANZO, MICHELE. 2002. *Bernard Tschumi. L'architettura Della Disgiunzione.* Roma: Testo & Immagine.
- CRAMPTON, JEREMY, AND STUART ELDEN, eds. 2007. *The Foucault Reader Space, Knowledge and Power. Foucault and Geography.* Farnham: Ashgate.
- CRANG, MIKE, AND NIGEL THRIFT, eds. 2002. *Thinking Space.* London and New York: Routledge.

- CRESSWELL, TIM. 2001. "The Production of Mobilities." *New Formations* 43: 11–25.
- CRESSWELL, TIM. 2004. *Place: A Short Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- CRESSWELL, TIM. 2006. *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. London and New York: Routledge.
- CRESSWELL, TIM. 2010a. "Towards a Politics of Mobility." *Environment and Planning D: Society and Space* 28: 17–31.
- CRESSWELL, TIM. 2010b. "Weeds, Plagues, and Bodily Secretions: A Geographical Interpretation of Metaphors of Displacement." *Annals of the Association of American Geographers* (May 2012): 37–41.
- CRESSWELL, TIM, AND PETER MERRIMAN, eds. 2011. *Geographies of Mobilities: Practices, Spaces, Subjects*. Farnham: Ashgate.
- CRITCHLEY, SIMON, JACQUES DERRIDA, ERNESTO LACLAU, AND RICHARD RORTY, eds. 2003. *Deconstruction and Pragmatism*. London and New York: Routledge.
- CROFTS WILEY, STEPHEN B. 2005. "Spatial Materialism." *Cultural Studies* 19(1): 63–99.
- D'ANDREA, ANTHONY, LUIGINA CIOLFI, AND BRED A GRAY. 2011. "Methodological Challenges and Innovations in Mobilities Research." *Mobilities* 6(2): 149–60.
- DE CERTEAU, MICHEL. 2010. *L'invenzione Del Quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro (ed. or. 1980, *L'invention du quotidien*, Paris: Union générale d'éditions).
- DE SPUCHES, GIULIA. 2012. *La Città Cosmopolita. Altre Narrazioni*. Palermo: Palumbo Editore.
- DEAR, MICHEAL, AND STEVEN FLUSTY. 2002. "Los Angeles as Posmodern Urbanism." In *From Chicago to L.A.: Making Sense of Urban Theory*, ed. Micheal Dear. London: SAGE Publications, 55–83.
- DELEUZE, GILLES. 1984. *L'immagine Movimento. Cinema 1*. Milano: Ubulibri (ed. or. 1983, *L'image mouvement*, Paris: Les Éditions de Minuit).
- DELEUZE, GILLES. 1987. *Foucault*. Milano: Feltrinelli Editore (ed. or. 1986, *Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit).
- DELEUZE, GILLES. 2000. *Pourparler. 1972-1990*. Macerata: Quodlibet (ed. or. 1990, *Pourparlers*, Paris: Les Éditions de Minuit).

- DELEUZE, GILLES, AND GIORGIO AGAMBEN. 1993. *La Formula Della Creazione*. Macerata: Quodlibet (ed. or. 1989, *Bartleby ou la formule*, Paris: Flammarion).
- DELEUZE, GILLES, AND FÉLIX GUATTARI. 1987. *Mille Piani. Capitalismo e Schizofrenia, Voll. I-II*. Roma: Biblioteca Biographica (ed. or. 1980, *Milles Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Les Éditions de Minuit).
- DELEUZE, GILLES, AND FÉLIX GUATTARI. 2002. *L'anti-Edipo. Capitalismo e Schizofrenia*. Torino: Einaudi (ed. or., 1972, *L'anti-Oedipus*, Paris: Les Éditions de Minuit).
- DELEUZE, GILLES, AND FÉLIX GUATTARI. 2010. *Kafka. Per Una Letteratura Minore*. Macerata: Quodlibet (ed. or. 1975, *Kafka*, Paris: Les Éditions de Minuit).
- DEMATTEIS, GIUSEPPE. 1985. *Le Metafore Della Terra: La Geografia Umana Tra Mito e Scienza*. Milano: Feltrinelli.
- DERRIDA, JACQUES. 1994. *Spettri di Marx*. Milano: Raffaello Cortina Editore (ed. or. 1993 *Spectres de Marx*, Paris: Editions Galilée).
- DERRIDA, JACQUES. 1995. *Politiche Dell'amicizia*. Milano: Raffaello Cortina Editore (ed. or. 1994, *Politiques de l'amitié*, Paris: Éditions Galilée).
- DERRIDA, JACQUES. 1997. *Margini - Della Filosofia*. Torino: Einaudi (ed. or. 1972, *Marge - de la philosophie*, Paris: Éditions Minuit).
- DERRIDA, JACQUES. 1998a. *Addio a Emmanuel Lévinas*. Milano: Jaca Book (ed. or. 1997, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Éditions Galilée).
- DERRIDA, JACQUES. 1998b. *Della Grammatologia*. Milano: Jaca Book (ed. or. 1967, *De la grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit).
- DERRIDA, JACQUES. 1999. *Posizioni. Scene, Atti, Figure Della Disseminazione*. Verona: ombre corte edizioni (ed. or. 1972, *Positions*, Paris: Éditions de Minuit).
- DERRIDA, JACQUES. 2000. *Sull'ospitalità*. Milano: Baldini&Castoldi (ed. or. 1997, *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Levy).
- DERRIDA, JACQUES. 2003. "Remarks on Deconstruction and Pragmatism." In *Deconstruction and Pragmatism*, London and New York: Routledge, 79–90.
- DERRIDA, JACQUES. 2008a. *Psyché. Invenzioni Dell'altro, Vol. I*. Milano: Jaca Book (ed. or. 1997, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris: Éditions Galilée).
- DERRIDA, JACQUES. 2008b. *Psyché. Invenzioni Dell'altro, Vol. II*. Milano: Jaca Book (ed. or. 1997, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris: Éditions Galilée).

- DERRIDA, JACQUES, PETER BRUNETTE, AND DAVID WILLS. 2008. "Le Arti Spaziali: Un'intervista Con Jacques Derrida." In *Adesso l'architettura*, Milano: Libri Scheiwiller, 31–80.
- DI MAIO, ALESSANDRA. 2012. "Mediterraneo Nero. Le rotte dei migranti nel millennio globale." In *La Città Cosmopolita*, ed. Vincenzo Guarrasi. Palermo: Palumbo Editore.
- DIENST, RICHARD. 1990. "Cultural Studies - Now and in the Future: University of Illinois (Champaign-Urbana) 5 April-9 April 1990." *Screen* 31(3): 328–31.
- DOEL, MARCUS. 1992. "In Stalling Deconstruction: Striking Out the Postmodern." *Environment and Planning D: Society and Space* 10: 163–79.
- DOEL, MARCUS. 1999. *Poststructuralist Geographies*. Edinburgh: Rowman & Littlefield Publishers.
- DREYFUS, HUBERT L., AND PAUL RABINOW. 1989. *La Ricerca Di Michel Foucault: Analitica Della Verità e Storia Del Presente*. Firenze: Ponte alle grazie.
- DUDLEY, GEOFF, FRANK GEELS, AND RENÉ KEMP, eds. 2011. *Automobility in Transition? A Socio-Technical Analysis of Sustainable Transport*. New York and London: Routledge.
- ENTRIKIN, J. NICHOLAS. 1976. "Contemporary Humanism in Geography." *Annals of the Association of American Geographers* 66(4): 615–32.
- ESPOSITO, ROBERTO. 1998. *Communitas. Origine e Destino Della Comunità*. Torino: Einaudi.
- ESPOSITO, ROBERTO. 2002. *Immunitas. Protezione e Negazione Della Vita*. Torino: Einaudi.
- ESPOSITO, ROBERTO. 2004. *Bios. Biopolitica e Filosofia*. Torino: Einaudi.
- ESPOSITO, ROBERTO. 2008. *Termini Della Politica. Comunità, Immunità, Biopolitica*. Milano: Mimesis Edizioni.
- FAIST, THOMAS. 2013. "The Mobility Turn: a New Paradigm for the Social Sciences?" *Ethnic and Racial Studies* 36(11): 1637–1646.
- FLUSSER, VILÉM. 2003. *The Freedom of the Migrant: Objections to Nationalism*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- FORTIER, ANNE-MARIE. 2000. *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*. Berg.
- FORTIER, ANNE-MARIE. 2003. "Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment." In *Uprootings-Regroundings*, Oxford and New York: Berg, 115–36.

- FORTIER, ANNE-MARIE. 2008. *Multicultural Horizons: Diversity and the Limits of the Civil Nation*.
- FORTIER, ANNE-MARIE, AND GAIL LEWIS. 2006. "Editorial: Migrant Horizons." *Mobilities* 1(3): 307–11.
- FOSTER, HAL, ed. 1988. *Vision and Visuality*. Seattle: Bay Press.
- FOUCAULT, MICHEL. 1971. *Scritti Letterari*. Milano: Feltrinelli Editore (ed. or. 1994, *Dits et écrits*, Paris: Éditions Gallimard).
- FOUCAULT, MICHEL. 1972. *L'ordine del Discorso e altri Interventi*. Torino: Einaudi (ed. or. 1970, *L'ordre du discours*, Paris: Éditions Gallimard).
- FOUCAULT, MICHEL. 1977. *Microfisica Del Potere. Interventi Politici*. Torino: Einaudi.
- FOUCAULT, MICHEL. 1985. *La Volontà di Sapere*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 1976, *La volonté de savoir*, Paris: Éditions Gallimard).
- FOUCAULT, MICHEL. 1989. "Perché Studiare Il Potere." In *La ricerca di Michel Foucault*, eds. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Firenze: Ponte alle grazie.
- FOUCAULT, MICHEL. 1993. *Sorvegliare e Punire. Nascita della Prigione*. Torino: Einaudi (ed. or. 1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard).
- FOUCAULT, MICHEL. 1998. *Il Pensiero Del Fuori*. Milano: SE srl (ed. or. 1986, *Le pensée du dehors*, Paris: Éditions Fata Morgana).
- FOUCAULT, MICHEL. 2001a. *Biopolitica e Liberalismo*. Milano: Edizioni Medusa (ed. or. 1994, *Biopolitique et libéralisme*, Paris: Éditions Gallimard).
- FOUCAULT, MICHEL. 2001b. *Spazi Altri. I Luoghi Delle Eterotopie*. ed. Salvo Vaccaro. Milano: Mimesis Edizioni.
- FOUCAULT, MICHEL. 2001c. "Spazio, Sapere e Potere." In *Biopolitica e liberalismo*, Milano: Edizioni Medusa, 169–92.
- FOUCAULT, MICHEL. 2004. *Utopie Eterotopie*. Napoli: Edizioni Cronopio.
- FOUCAULT, MICHEL. 2009. *La Strategia dell'Accerchiamento. Conversazioni e Interventi 1975-1984*. Palermo: :duepunti Edizioni.
- FRANQUESA, JAUME. 2011. "We've Lost Our Bearings': Place, Tourism, and the Limits of the 'Mobility Turn'." *Antipode* 43(4): 1012–33.
- FURNESS, ZACK. 2010. *One Less Car: Bicycling and the Politics of Automobility*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

- GILROY, PAUL. 1991. *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*. London: Hutchinson.
- GILROY, PAUL. 1992. "Cultural Studies and Ethnic Absolutism." In *Cultural Studies*, eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler. London and New York: Routledge, 187–98.
- GILROY, PAUL. 1996. "Route Work: The Black Atlantic and the Politics of Exile." In *The post-colonial question*, eds. Iain Chambers and Lidia Curti. London and New York: Routledge, 17–29.
- GILROY, PAUL. 2003. *The Black Atlantic. L'identità Nera Tra Modernità e Doppia Coscienza*. Roma: Meltemi Editore (ed. or 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London-New York: Verso).
- GREGSON, NICKY, AND GILLIAN ROSE. 2000. "Taking Butler Elsewhere: Performativities, Spatialities and Subjectivities." *Environment and Planning D: Society and Space* 18(4): 433–52.
- GREENBLATT, STEPHEN. 2010. *Cultural Mobility: A Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GROSSBERG, LAWRENCE. 1988. "Wandering Audiences, Nomadic Critics." *Cultural Studies* 2(3): 377–91.
- GROSSBERG, LAWRENCE. 1992. *Popular Conservatism and Postmodern Culture We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York and London: Routledge.
- GROSSBERG, LAWRENCE. 1993. "Cultural Studies And/In New Worlds." *Critical Studies in Mass Communication* 10(March): 1–22.
- GROSSBERG, LAWRENCE. 1996a. "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?" In *Questions of Cultural Identity*, eds. Stuart Hall and Paul Dugay. London: SAGE Publications, 88–107.
- GROSSBERG, LAWRENCE. 1996b. "The Space of Culture, the Power of Space." In *The post-colonial question*, London: Routledge, 169–88.
- GROSSBERG, LAWRENCE, CARY NELSON, AND PAULA TREICHLER, eds. 1992. *Cultural Studies*. London and New York: Routledge.
- GROSZ, ELIZABETH A. 1995. *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. London and New York: Routledge.
- GUARRASI, VINCENZO. 2006. "Memoria Di Luoghi." *Geotema* 30: 13–22.
- GUARRASI, VINCENZO. 2012. *La Città Cosmopolita. Geografie Dell'ascolto*. Palermo: Palumbo Editore.

- HALL, STUART. 2006. *Politiche del Quotidiano: Culture, Identità e Senso Comune*. Milano: Il Saggiatore.
- HANNAM, KEVIN, MIMI SELLER, AND JOHN URRY. 2006a. "Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings." *Mobilities* 1(1): 1–22.
- HANNAM, KEVIN, MIMI SELLER, AND JOHN URRY. 2006b. "Mobilities, Immobilities and Moorings." *Mobilities* 1(1): 1–22.
- HARAWAY, DONNA JEANNE. 1999. *Manifesto Cyborg. Donne, Tecnologie e Biopolitiche Del Corpo*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 1991, *Cyborg Manifesto*, London and New York: Routledge).
- HARTOG, FRANÇOIS. 1992. *Lo specchio di Erodoto*. Milano: Il Saggiatore (ed. or. 1980, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris: Éditions Gallimard).
- HARVEY, DAVID. 1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- HARVEY, DAVID. 2007. "The Kantian Roots of Foucault's Dilemmas." In *Space, Knowledge and Power. Foucault's and Geography*, eds. Jeremy Crampton and Stuart Elden. Farnham: Ashgate, 41–48.
- HARVEY, DAVID. 2010. *La Crisi Della Modernità*. Milano: Il Saggiatore (ed. or. 1990, *The condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell).
- HARVEY, DAVID. 2012. *Il Capitalismo Contro Il Diritto Alla Città. Neoliberalismo, Urbanizzazione, Resistenze*. Verona: Ombre Corte.
- HEIDEGGER, MARTIN. 2004. *Corpo e Spazio: Osservazioni Su Arte, Scultura, Spazio*. Genova: Il Melangolo.
- HOOKS, BELL. 1982. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. London: Pluto Press.
- HOOKS, BELL. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. London: Pluto Press.
- HOOKS, BELL. 1992. "Representing Whiteness in the Black Imagination." In *Cultural Studies*, eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula A. Treichler. London and New York: Routledge, 338–46.
- HOOKS, BELL. 1998. *Elogio Del Margine: Razza, Sesso e Mercato Culturale*. Milano: Feltrinelli Editore.
- HOWITT, RICHARD. 2002. "Scale and the Other: Levinas and Geography." *Geoforum* 33(3): 299–313.
- HYNDMAN, JENNIFER. 1997. "'Border Crossings'." *Antipode* 29(2): 149–76.

- HYNDMAN, JENNIFER. 2000. *Managing Displacement: Refugees and the Politics of Humanitarianism*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.
- HYNDMAN, JENNIFER. 2012. "The Geopolitics of Migration and Mobility." *Geopolitics* 17(2): 243–55.
- INGOLD, TIM. 2009. "Against Space: Place, Movement, Knowledge." In *Boundless Worlds*, ed. Peter Wynn Kirby. Oxford: Berghahn Books.
- IRIGARAY, LUCE. 1985. *Etica Della Differenza Sessuale*. Milano: Feltrinelli Editore (ed. or. 1985, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris: Éditions de Minuit).
- IRIGARAY, LUCE. 1997. *Tra Oriente e Occidente. Dalla Singolarità Alla Comunità*. Roma: Manifestolibri.
- IRIGARAY, LUCE. 2009. *Condividere Il Mondo*. Torino: Bollati Bolinghieri (ed. or. 2008, *Le partage du monde*, Paris: Éditions de Minuit).
- JAY, MARTIN. 1988. "Scopic Regimes of Modernity." In *Vision and Visuality*, ed. Hal Foster. Seattle: Bay Press, 3–28.
- JENSEN, OLE B. 2009. "Flows of Meaning, Cultures of Movements – Urban Mobility as Meaningful Everyday Life Practice." *Mobilities* 4(1):139–58.
- KAPLAN, CAREN. 1987. "Deterritorializations: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse." *Cultural Critique* (May 2013): 187–98.
- KAPLAN, CAREN. 1990. "Reconfigurations of Geography and Historical Narratives." *Public Culture* 3(1): 25–32.
- KAPLAN, CAREN. 1996. *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*. Durham: Duke University Press Books.
- KEITH, MICHEAL AND STEVE PILE. 1993a. *Place and the Politics of Identity*. London and New York: Routledge.
- KEITH, MICHEAL AND STEVE PILE. 1993b. "The Politics of Place." In *Place and the Politics of Identity*, eds. Micheal Keith and Steve Pile. London and New York: Routledge, 1–21.
- KEITH, MICHEAL AND STEVE PILE. 1993c. "The Place of Politics." In *Place and the Politics of Identity*, eds. Micheal Keith and Steve Pile. London and New York: Routledge, 22–40.
- KEITH, MICHEAL AND STEVE PILE. eds. 1997. *Geographies of Resistance*. London and New York: Routledge.
- KIRBY, PETER WYNN, ed. 2009. *Boundless Worlds. An Anthropological Approach to Movement*. New York: Berghahn Books.

- KLAUSER, FRANCISCO, ETIENNE PIGUET, LAURENCE CROT, AND OLA SÖDERSTRÖM. 2012. "Dynamics of Globalization: Mobility, Space and Regulation." *Geographica Helvetica* 67: 43–54.
- LAWSON, VICTORIA. 2000. "Arguments within Geographies of Movement: the Theoretical Potential of Migrants' Stories." *Progress in Human Geography* 24(2):173–89.
- LEE, EVERETT S. 1966. "A Theory of Migration." *Demography* 3(1): 47–57.
- LEFEBVRE, HENRI. 1973. *La Rivoluzione Urbana*. Roma: Armando Editore (ed. or. 1970, *La révolution urbaine*, Paris: Éditions Gallimard).
- LEFEBVRE, HENRI. 1976a. *La Produzione Dello Spazio, Vol. I*. Milano: Moizzi Editore (ed. or. 1974, *La production de l'espace*, Paris: Éditions Anthropos).
- LEFEBVRE, HENRI. 1976b. *La Produzione Dello Spazio, Vol. II*. Milano: Moizzi Editore (ed. or. 1974, *La production de l'espace*, Paris: Éditions Anthropos).
- LEFEBVRE, HENRI. 1976c. *The Survival of Capitalism. Reproduction of the Relations of Production*. New York: St. Martin's Press.
- LEFEBVRE, HENRI. 1980. *Il Manifesto Differenzialista*. Bari: Dedalo Libri (ed. or. 1970, *Le manifeste différentialiste*, Paris: Éditions Gallimard).
- LEFEBVRE, HENRI. 1993. *Critica Della Vita Quotidiana, Vol. I*. Bari: Edizioni Dedalo (ed. or. 1961, *Critique de la vie quotidienne*, Paris: L'arche).
- LEFEBVRE, HENRI. 1996. *Writing on Cities*. Oxford: Blackwell Publishers.
- LÉVINAS, EMMANUEL. 1983. *Altrimenti Che Essere o Al Di Là Dell'essenza*. Milano: Editoriale Jaca Book (ed. or. 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff Publisher).
- LÉVINAS, EMMANUEL. 1995. *Totalità e Infinito: Saggio Sull'esteriorità*. Milano: Editoriale Jaca Book (ed. or. 1961, *Totalité et Infini*, La Haye: Martinus Nijhoff Publisher).
- LÉVINAS, EMMANUEL. 1998. *Tra Noi. Saggi Sul Pensare All'altro*. Milano: Editoriale Jaca Book (ed. or. 1991, *Entre Nous*, Paris: Éditions Grasset et Fasquelle).
- LOWE, JOHN, AND S. MORYADAS. 1975. *Geography of Movement*. Boston: Houghton Mifflin.
- MASSEY, DOREEN. 1991a. "A Global Sense of Place" eds. T Barnes and D Gregory. *Marxism Today* 35(6): 315–23.
- MASSEY, DOREEN. 1991b. "Spaces of Politics." In *Human Geography Today*, Cambridge: Polity Press, 279–94.

- MASSEY, DOREEN. 1999. "Space-Time, 'Science' and the Relationship Between Physical Geography and Human Geography." *Transactions of the Institute of British Geographers* 24(3): 261–76.
- MASSEY, DOREEN. 2004. "Geographies of Responsibility." *Geografiska Annaler, Series B: Human Geography* 86(1): 5–18.
- MASSEY, DOREEN. 2005. *For Space*. London: SAGE Publications.
- MASSEY, DOREEN. 2007. "Spaces of Politics." In *Human Geography Today*, eds. Doreen Massey, John Allen, and Philip Sarre. Cambridge: Polity Press, 279–94.
- MASSEY, DOREEN. 2009. "Politics and Space/Time." In *Place and the Politics of Identity*, eds. Micheal Keith and Steve Pile. London and New York: Routledge, 139–59.
- MASSEY, DOREEN, JOHN ALLEN, AND PHILIP SARRE. 1991. *Human Geography Today*. Cambridge: Polity Press.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE. 1969. *Il Visibile e L'invisibile*. Milano: Idee Nuove (ed. or. 1964, *Le visible et l'invisible*, Paris: Éditions Gallimard).
- MERLEAU-PONTY, MAURICE. 2003. *Fenomenologia Della Percezione*. Milano: Bompiani (ed. or. 1945, *Phenomenologie de la perception*, Paris: Éditions Gallimard).
- MERLEAU-PONTY, MAURICE. 2012. *Causeries 1948*. Paris: Éditions de Seuil.
- MERRIFIELD, ANDY. 2000. "Henri Lefebvre. A Socialist in Space." In *Thinking space*, eds. Mike Crang and Nigel Thrift. London and New York: Routledge, 167–82.
- MINCA, CLAUDIO. 2006. "Giorgio Agamben and the New Biopolitical Nomos." *Geografiska Annaler, Series B: Human Geography* 88(4): 387–403.
- MITCHELL, KATHARYNE. 1997. "Transnational Discourse: Bringing Geography Back In." *Antipode* 29(2): 101–14.
- MORLEY, DAVID. 2002. *Home Territories: Media, Mobility and Identity*. London and New York: Routledge.
- MORRIS, MEAGHAN. 1988. "At Henry Parkes Motel." *Cultural Studies* 2(1): 1–47.
- MORRIS, MEAGHAN. 1992. "On the Beach." in *Cultural Studies*, eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler. London and New York: Routledge, 450–78.
- NANCY, JEAN-LUC. 2001. *Essere Singolare Plurale*. Torino: Einaudi (ed. or. 1996, *Être singulier pluriel*, Paris: Éditions Galilée).

- NANCY, JEAN-LUC. 2002. *La Città Lontana*. Verona: Ombre Corte (ed. or. 1999, *La ville au loin*, Paris: Mille et une nuits).
- NANCY, JEAN-LUC. 2003. *La Comunità Inoperosa*. Napoli: Cronopio (ed. or. 1986, *La communauté désouvrée*, Paris: Christian Bourgeois Editeur).
- NIETZSCHE, FRIEDERICH. 1984. *Genealogia Della Morale. Uno Scritto Polemico*. Milano: Adelphi (ed. or. 1887, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig: Verlag von C. G. Naumann).
- PICKLES, JOHN. 1985. *Phenomenology, Science and Geography: Spatiality and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POPKE, E. JEFFREY. 2003. "Poststructuralist Ethics: Subjectivity, Responsibility and the Space of Community." *Progress in Human Geography* 27(3): 298–316.
- PRATT, GERALDINE. 1991. "Geographies of Identity and Difference: Marking Boundaries." In *Human Geography Today*, Cambridge: Polity Press, 151–67.
- PRATT, GERALDINE, AND SUSAN HANSON. 1994. "Geography and the Construction of Difference." *Gender, Place & Culture* 1(1): 5–29.
- PRATT, MARY LOUISE. 2003. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge.
- RANCIÈRE, JACQUES. 1994. "Discovering New Worlds: Politics of Travel and Metaphors of Space." In *Traveller's Tales*, eds. George Robertson, Jon Bird, Barry Curtis, Melinda Mash, Tim Putnam, and Lisa Tickner. London and New York: Routledge, 27–35.
- RELPH, EDWARD. 1970. "An Inquiry into the Relations Between Phenomenology and Geography." *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien* 14(3): 193–201.
- RICH, ADRIENNE. 1996. "La Politica Del Posizionamento." *Mediterranean* 2: 15–22 (ed. or. 1987, *Notes Toward a Politics of Location* in Rich, A., Blood, Bread and Poetry: *Selected Prose 1979-1985*, London: Virago).
- ROBERTSON, GEORGE, JON BIRD, BARRY CURTIS, MELINDA MASH, TIM PUTNAM, AND LISA TICKNER, eds. 1994. *Travellers' Tales: Narratives of Home and Displacement*. London and New York: Routledge.
- RODAWAY, PAUL. 1994. *Sensuous Geographies: Body, Sense, and Place*. London and New York: Routledge.
- ROGOFF, IRIT. 2013. *Terra Infirma: Geography's Visual Culture*. London and New York: Routledge.

- ROSE, GILLIAN. 1991. "Performing Space." In *Human Geography Today*, Cambridge: Polity Press, 247–59.
- ROSE, GILLIAN. 1995. "Distance, Surface, Elsewhere: a Feminist Critique of the Space of Phallogentric Self/knowledge." *Environment and Planning D: Society and Space* 13(6): 761–81.
- SAID, EDWARD W. 1983. "Traveling Theory." In *The world, the text, and the critic*, Cambridge: Harvard University Press, 226 – 247.
- SAID, EDWARD W. 2000. *Sempre Nel Posto Sbagliato. Autobiografia*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 1999, *Out of Place*, London: Granta Books).
- SAID, EDWARD W. 2008. *Nel Segno Dell'esilio. Riflessioni, Letture e Altri Saggi*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 2000, *Reflections on Exile*, Cambridge: Harvard University Press).
- SASSEN, SASKIA. 2000. "Women's Burden: Counter-Geographies of Globalization and the Feminization of Survival." *Journal of International Affairs* 53(1): 503–24.
- SASSEN, SASKIA. 2001. "Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization." In *Globalization*, Durham: Duke University Press, 260–78.
- SEAMON, DAVID. 1980. "Body-Subject, Time-Space Routines, and Place- Ballets." In *The Human Experience of Space and Place*, eds. Anne Buttimer and David Seamon. New York: St. Martin's Press, 148–65.
- SEAMON, DAVID. 2013. "Lived Bodies, Place, and Phenomenology: Implications for Human Rights and Environmental Justice." *Journal of Human Rights and the Environment* 4(2).
- SHELLER, MIMI. 2004a. "Automotive Emotions: Feeling the Car." *Theory, Culture and Society* 21(4/5): 221–42.
- SHELLER, MIMI. 2004B. "Demobilizing and Remobilizing Caribbean Paradise." In *Tourism Mobilities*, London: Routledge, 11–21.
- SHELLER, MIMI, AND JOHN URRY. 2004a. "Places to Play, Places in Play." In *Tourism Mobilities*, London: Routledge, 1–10.
- SHELLER, MIMI, AND JOHN URRY. 2004b. *Tourism Mobilities: Places to Play, Places in Play*. Routledge.
- SHELLER, MIMI, AND JOHN URRY. 2006. "The new mobilities paradigm." *Environment and Planning A* 38(2):207–26.

- SIMONSEN, KIRSTEN. 2005. "Bodies, Sensations, Space and Time: The Contribution from Henri Lefebvre." *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 87(1): 1–14.
- SMITH, NEIL, AND CINDI KATZ. 2009. "Grounding Metaphor. Towards a Spataialized Politics." In *Place and the Politics of Identity*, eds. Micheal Keith and Steve Pile. London and New York: Routledge, 66–81.
- SÖDERSTRÖM, OLA, AND LAURENCE CROT. 2010. "The Mobile Constitution of Society: Rethinking the Mobility-Society Nexus." *Maps* 7.
- SOJA, EDWARD. 1989. *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.
- SOJA, EDWARD. 1991. "Thirdspace. Expanding the Scope of the Geographical Imagination." In *Human Geography Today*, Cambridge: Polity Press, 260–78.
- SOJA, EDWARD. 1996. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- SOJA, EDWARD, AND BARBARA HOOPER. 2009. *The Spaces That Difference Makes. Some Notes on the Geographical Margins of the New Cultural Politics*. eds. Micheal Keith and Steve Pile. London and New York: Routledge.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY. 2003. *Morte Di Una Disciplina*. Roma: Meltemi (ed. or. 2003, *Death of a Discipline*, New York: Columbia University Press).
- STANCHINA, GABRIELLA. 1996. *La Filosofia Di Luce Irigaray. Pensare e Abitare Un Corpo Di Donna*. Milano: Mimesis Edizioni.
- TARTER, SANDRO. 2004. *Evento e Ospitalità. Lévinas, Derrida e La Questione Straniera*. Assisi: Ciitadella Editore.
- THRIFT, NIGEL. 1996. *Spatial Formations*. London: SAGE Publications.
- THRIFT, NIGEL. 1997. "The Still Point." In *Geographies of Resistance*, eds. Micheal Keith and Steve Pile. London: Routledge, 124–51.
- THRIFT, NIGEL. 2007. *Non-Representational Theory. Space, Politics, Affect*. London and New York: Routledge.
- TRINH THI MINH-HA. 1994. "Other Than Myself/other Self." In *Traveller's Tales*, eds. George Robertson, Melinda Mash, Lisa Tickner, Jon Bird, Barry Curtis, and Tim Putnam. London and New York: Routledge, 8–25.
- TSCHUMI, BERNARD. 2005. *Architettura e Disgiunzione*. Bologna: Edizioni Pendragon.

- TUAN, YI-FU. 1971. "Geography, Phenomenology, And The Study Of Human Nature." *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien* 15(3): 181–92.
- TUAN, YI-FU. 1975. "Images and Mental Maps." *Annals of the Association of American Geographers* 65(2): 205–13.
- TUAN, YI-FU. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- URRY, JOHN. 2000. *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London and New York: Routledge.
- VIRILIO, PAUL. 2007. *Speed and Politics*. Los Angeles: Semiotext(e) (ed. or. 1977, *Vitesse et politique*, Paris: Éditions Galilée).
- WALDENFELS, BERNHARD. 2008. *Fenomenologia Dell'estraneo*. Milano: Raffaello Cortina Editore (ed. or. 1990, *Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt: Suhrkamp).
- WESTPHAL, BERTRAND. 2009. *Geocritica. Reale Finzione Spazio*. Roma: Armando Editore (ed. or. 1007, *La Géocritique*, Paris: Les Éditions des Minuits).
- WOLFF, JANET. 1993. "On the Road Again: Metaphors of Travel in Cultural Criticism." *Cultural Studies* 7(2): 224–39.